NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

88e ANNÉE - N° 8 SEPT-OCT. 1956 - TOME 78

SOMMAIRE

« Le péché, c'est l'iniquité » (I Joh., III, 4). I. DE LA POTTERIE, S.J. 785

Ethique objective et éthique de situation. A propos de l'Instruction du Saint-Office du 2 février 1956. J. FUCHS, S.J. 798

Dimensions de la direction spirituelle. LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, O.C.D. 819

Hindouisme et tolérance religieuse. A. HUART, S.J. 834

De « l'éternelle consolation » du missionnaire. A. RÉTIF, S.J. 853

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :

L'Institut pontifical « Regina Mundi ». Motu proprio du 11 février 1956 ... 857

Discours de S.S. Pie XII aux membres du deuxième congrès mondial de la fécondité et de la stérilité, en date du 19 mai 1956 (R. Carpentier, S. J.) 858

Allocution du 20 avril 1956 aux maîtres et élèves du « Convitto nazionale maschile di Roma » (E. B.) 862

Radiomessage de S.S. Pie XII à la réunion internationale des travailleurs chrétiens à Milan, en date du 1er mai 1956 (C. M.) 865

S. Congrégation des Religieux :

Décret du 26 mars 1956 réglant l'organisation des réunions destinées à promouvoir le renouveau et l'adaptation des Etats de perfection 866

Bibliographie (voir en 2e et 3e pages la liste des ouvrages analysés) 868

Ouvrages envoyés à la rédaction 894

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU

COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1956

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

FRANCE ET COLONIES : **1400 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI°).

ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.

AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.

AUTRICHE : **120 ö.S.,**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.

CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5090, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.

ESPAGNE : **175 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.

ETATS-UNIS : **4,75 $,** à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.

GRANDE BRETAGNE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.

HOLLANDE : **17 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.

IRLANDE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.

ITALIE : **2.500 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C^ie^, Piazza Grazioli, 4, Roma.

MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

PORTUGAL : **135 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.

SUISSE : **20 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg. C.C.P. 11-A-109.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

Prière d'adresser la correspondance relative à la rédaction ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages pour recension à : Direction de la Nouvelle Revue Théologique, 95, chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

Tout ce qui concerne l'administration de la revue et les abonnements doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai ou, pour la France, Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI°).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

P. I. DE LA POTTERIE, S. J., prof. d'Ecriture Sainte, Collège Philos. et Théol. Saint-Jean Berchmans, 11 rue des Récollets, Louvain.

P. J. FUCHS, S. J., prof. de théologie morale, Pontificia Università Gregoriana, 4 Piazza della Pilottà, Roma, Italie.

P. LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, O.C.D., Couvent des Carmes, 99 rue des Stations, Lille (Nord), France.

P. A. HUART, S. J., St Mary's Theological College, Kurseong, Darjeeling Dt. Indes.

P. A. RÉTIF, S. J., 15 rue Monsieur, Paris (VII°), France.

OUVRAGES ANALYSES

Le Siège apostolique et les Missions (cfr p. 853).

NOUVEAU TESTAMENT

Critique textuelle

B. M. Metzger. *Annotated Bibliography of the Textual Criticism of the New Testament 1914-1939.*

Itala. III. *Lucas-Evangelium.*

J. H. Greenlee. *The Gospel Text of Cyril of Jerusalem.*

N° 8 1956 Septembre-Octobre

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

« Le péché, c'est l'iniquité »
(I Joh., III, 4)

L'exégèse de ce verset difficile et important de la première épître de saint Jean semble avoir abouti à une impasse. Il faudrait pourtant en sortir, car nous possédons là un des textes-clefs pour la théologie johannique du péché. Un des derniers commentaires de l'épître, celui de Schnackenburg [1], a essayé d'orienter l'interprétation dans une voie nouvelle, que nous croyons la bonne; mais, ne l'ayant pas suffisamment explorée, il l'a crue impraticable, et est revenu à l'exégèse commune. Plusieurs auteurs pourtant ont déclaré celle-ci insuffisante. Nous voudrions reprendre la question, et tâcher d'étayer de nouveaux arguments l'explication entrevue par Schnackenburg. Nous espérons montrer que c'est la seule qui correspond, non seulement au vocabulaire de l'époque néotestamentaire, mais aussi au contexte de l'épître et à l'ensemble de la pensée de saint Jean sur le péché.

*
* *

Replaçons d'abord le verset dans son contexte (III, 1-10) [2] :

1 « Voyez quel grand amour nous a donné le Père, pour que nous soyons appelés enfants de Dieu, car nous le sommes...
2 Bien-aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous Lui serons semblables, parce que nous Le verrons tel qu'Il est.
3 Quiconque a cette espérance en lui se rend pur comme Celui-là (Jésus) est pur.
4 Quiconque commet le péché (τὴν ἁμαρτίαν), commet aussi l'iniquité (τὴν ἀνομίαν), car le péché (ἡ ἁμαρτία), c'est l'iniquité (ἡ ἀνομία).

1. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Fribourg, 1953, p. 164-165.
2. Nous empruntons la traduction de la *Bible de Jérusalem,* mais en la retouchant quelque peu.

5 Et vous savez que Celui-là s'est manifesté pour ôter les péchés, et il n'y a pas de péché en Lui.
6 Quiconque demeure en Lui ne pèche pas; quiconque pèche ne L'a vu ni connu.
7 Petits enfants, que personne ne vous égare. Celui qui pratique la justice est juste, comme Celui-là est juste.
8 Celui qui commet le péché est du diable, car le diable est pécheur dès l'origine.
C'est pour détruire les œuvres du diable que le Fils de Dieu est apparu.
9 Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché, parce que le germe divin demeure en lui; et il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu.
10 A ceci se reconnaissent les enfants de Dieu et les enfants du diable : quiconque ne pratique pas la justice n'est pas de Dieu... »

L'interprétation du verset 4 dépend du sens que l'on y donne au mot ἀνομία. Presque à l'unanimité, les exégètes le traduisent par : violation de la loi, mépris de la loi ou illégalité [3]. La plupart aussi ajoutent que saint Jean visait ici des hérétiques à tendance gnostique, qui se croyaient libérés de toute loi. C'est par exemple l'explication de M. Goguel dans la *Bible du Centenaire* : « Texte difficile. Le péché n'est-il pas synonyme de la violation de la loi? Il se peut que l'auteur vise des gens qui prenaient le péché à la légère, et mettaient le péché hors de la sphère de la moralité. A cette tendance, il opposerait la rigueur de la loi divine, telle que la conçoivent les vrais disciples de Jésus, loi qui ne tolère pas le péché ».

Mais cette explication se heurte à plusieurs difficultés. Il n'est nulle part question de loi dans le contexte, et, comme le faisait déjà remarquer Brooke, si telle était vraiment la pensée de l'auteur, il aurait dû écrire exactement le contraire, notamment : « la transgression de la loi est un péché », comme saint Pierre devait un jour le dire aux gnostiques dans les *Pseudo-Clémentines* : « omne mandatum praeterire peccatum est [4] ». De plus, on doit se demander à quelle loi penserait saint Jean. Car le mot ἀνομία se réfère à celui de νόμος. Mais dans les écrits johanniques, ce dernier terme s'applique exclusivement à la loi mosaïque. Il ne peut en être question ici. Certains exégètes (Brooke, Gutbrod) pensent qu'il est question de la loi chrétienne de charité; ce qui est fort peu probable, car saint Jean l'appelle toujours ἐντολή, et,

3. Ainsi les traductions françaises ou les commentaires de Segond, Fillion, Crampon, Calmes, Loisy, Osty, Goguel-Monnier, Chaine, Bonsirven, la *Bible du Centenaire*, la *Bible de Jérusalem*, celle de *Maredsous*, et deux articles récents, l'un du P. Galtier, dans *Mél. de Sc. relig.*, 1947, p. 149, l'autre du P. Boismard, dans *Rev. bibl.*, 1949, p. 379, n. 1. Les auteurs néerlandais traduisent : « schennis der wet » (*Canisiusuitg.*), « wetsverloochening » (*Ned. Bijbeluitg.*), « onwettigheid » (Poukens), « wetsovertreding » (Keulers); les allemands : « Gesetzwidrigkeit » ou « Gesetzlosigkeit » (B. Weiss, Belser, Windisch, Meinertz-Vrede, Büchsel, Hauck, Kuss-Michl, Schnackenburg); les anglais : « lawlessness » (Lias, Westcott, Plummer, Brooke, Dodd, Ross, le *Cath. Commentary* et la *Westminster Version*). Parmi les contemporains, seul Charue (repris dans la *Bible du Card. Liénart*) traduit : « iniquité », mais il explique par « transgression de la volonté divine ».

4. *Recogn.*, VII, 37 (*P.G.*, I, 1369, D).

dans notre contexte, rien ne fait songer à cette loi nouvelle. Aussi la plupart des auteurs se bornent-ils à dire qu'il s'agit de la loi en général, comme expression de la volonté divine. Mais cette identification de la volonté de Dieu et de la loi nous ramène à la morale naturelle, et semble peu conforme au vocabulaire biblique.

Le présupposé commun à tous ces essais d'explication est que ἀνομία doit nécessairement signifier : transgression de la loi, comme l'indique l'étymologie. En bonne méthode, il faudrait pourtant commencer par examiner quel sens exact avait le terme dans le vocabulaire de l'époque, notamment dans le judaïsme aux alentours du premier siècle et dans le christianisme des origines. C'est le mérite de Schnackenburg d'avoir fait quelques recherches dans ce sens. Mais elles doivent être poussées plus à fond.

I

Dans l'évolution sémantique du mot ἀνομία on peut distinguer trois étapes. Dans les textes classiques, c'est le sens primitif de « transgression de la loi » qui est courant, par exemple dans ce chœur d'Euripide : « l'illégalité triomphe des lois [5] », ou dans ce discours de Démosthène : « est-il juste d'appeler cela une loi (νόμον), et n'est-ce pas plutôt un défi aux lois (ἀνομίαν) [6] ? » De là, on passe facilement au sens d'anarchie, de désordre, qui est aussi attesté [7]. On comprend que le mot se trouve presque toujours au singulier.

La Bible grecque marque une nouvelle étape. Elle traduit par ἀνομία une vingtaine de mots hébreux différents, dont la plupart se réfèrent au péché sous l'un ou l'autre de ses aspects. Mais le rapprochement direct avec le mot *loi* disparaît. Ἀνομία devient pratiquement un synonyme de ἁμαρτία : ce sont les deux termes majeurs employés par les Septante pour parler du péché [8]. Il faut noter en particulier que ces deux termes s'y rencontrent souvent au pluriel, pour désigner les actes individuels du péché. Seulement, la réduction d'un vocabulaire hébreu très riche à deux mots grecs a eu pour résultat la disparition de plusieurs nuances [9].

---

5. Euripide, *Iphigénie en Aulide*, 1095 : ἀνομία δὲ νομῶν κρατεῖ.
6. Démosthène, *Contre Timocrate*, 152 (éd. Budé, *Plaidoyers Polit.*, I, p. 177).
7. Par exemple Platon, *Rép.*, IX, 575 a (éd. Budé, VII, p. 53).
8. Schnackenburg, *o.c.*, p. 165, n. 1, cite comme exemples certains textes où les deux mots se trouvent en parallèle : *Ps.* XXXI, 1; L, 4; LVIII, 4; CII, 10.
9. Kittel, *Theol. Wört.*, IV, 1078 (art. de Gutbrod). — Ce que nous venons de dire montre déjà qu'il est vain de vouloir expliquer notre verset par l'usage des Septante, comme l'a tenté récemment A. W. Argyle, dans *Exp. Times*, 65 (nov. 1953), p. 62-63. S'il n'y a pas de différence de sens entre les deux mots, on ne peut justifier l'explication de l'un par l'autre dans le texte de saint Jean.

Mais c'est le judaïsme récent et le christianisme primitif qui doivent retenir toute notre attention. L'examen des textes montre que le mot ἀνομία y est employé en deux contextes passablement différents. Tout d'abord se poursuit dans le judaïsme hellénistique l'usage des Septante, c'est-à-dire que le terme est un simple équivalent de ἁμαρτία [10]. Il en va de même chez l'un ou l'autre des premiers écrivains chrétiens [11]. Ici non plus, il n'est plus question de loi. Le Nouveau Testament connaît également cet usage, mais il est remarquable que ἀνομία ne s'y trouve au pluriel que dans les citations de l'Ancien Testament (*Rom.*, IV, 7 = *Ps.* XXXI, 1; *Hébr.*, X, 17 = *Jér.*, XXXI, 34). On dirait que, dans les autres cas, le terme a pour les auteurs du Nouveau Testament une résonance nouvelle.

De fait, cet aspect nouveau est attesté dans de nombreux textes aussi bien juifs que chrétiens. Ἀνομία, qu'il convient alors de traduire par « iniquité » (néerl. : boosheid; all.: Bosheit), correspond à l'hébreu *'awèl* ou *'awlāh*. Il se rencontre toujours au singulier, car il ne désigne plus l'acte du péché individuel, mais un état collectif. C'est essentiellement un terme eschatologique, qui désigne l'hostilité et la révolte des forces du mal contre le royaume de Dieu aux derniers temps; cette hostilité se caractérise par son aspect satanique, par l'empire qu'exerce le démon.

Un passage des *Testaments des XII Patriarches* le montre avec toute la clarté désirable. Le patriarche Dan prédit à ses fils la grande défection des temps de la fin : « Je sais que dans les derniers jours vous vous éloignerez du Seigneur et vous vous irriterez contre Lévi et vous opposerez contre Juda... J'ai lu dans le livre d'Hénoch le juste que votre prince est Satan... » Et il les met en garde : « Craignez le Seigneur et faites attention à Satan et à ses esprits; ...au jour où Israël se convertira, sera consommé le règne de l'adversaire. Mais l'ange de la paix fortifiera Israël, afin qu'il ne tombe pas dans les derniers maux (εἰς τέλος κακῶν). Mais il se fera qu'au temps de l'iniquité d'Israël (ἐν καιρῷ τῆς ἀνομίας τοῦ Ἰσραήλ), le Seigneur ne les abandonnera pas, mais les transformera en une nation qui fait sa volonté » (*Dan*, V, 4-6) [12].

L'emploi du mot *iniquité* avec cette résonance si caractéristique est fréquent dans les nouveaux manuscrits de Qumrân, surtout dans le « Manuel de Discipline ». Il faut se rappeler que la théologie des sectaires de la Mer Morte est nettement eschatologique et dualiste. Ils

10. P. ex. *Hénoch* (texte grec, éd. Campbell-Bronner), XCVII, 6; XCVIII, 1; *Ps. de Salomon*, I, 8; II, 3, 13; IX, 13; XV, 21 (au pluriel dans tous ces textes); et XV, 9, où οἱ ποιοῦντες ἀνομίαν est l'équivalent de ἁμαρτωλοί; *Test. des XII Patr., Lévi*, II, 3; *Dan*, III, 2.

11. *I Clém.*, VIII, 3; XVI, 5, 9; XVIII, 3, 5; XXXV, 5; L, 6; LX, 1; *Past. Herm., Vis.*, II, 2, 2; *Mand.*, X, 3, 2; *Sim.*, VII, 2.

12. Voir encore *Test. Nepht.*, IV, 1.

sont convaincus de vivre les derniers temps qui précéderont l'époque messianique. Eux sont la communauté élue, l'Alliance nouvelle, le parti de Dieu ; ils s'opposent totalement à ceux du dehors, qui sont les fils des ténèbres, le parti de Bélial.

Cette répartition dualiste est due à l'action des deux esprits que Dieu a préposés à la marche de l'humanité : « Ce sont les esprits de vérité et d'iniquité. Dans une fontaine de lumière est l'origine de la vérité, et d'une source de ténèbres est l'origine de l'iniquité. Dans la main du Prince des lumières est l'empire sur tous les fils de justice... ; et dans la main de l'Ange des ténèbres est tout l'empire sur les fils d'iniquité » (*I QS*, III, 18-21) [13]. « Jusqu'alors (= Jusqu'au moment du jugement eschatologique), les esprits de vérité et d'iniquité se disputeront les cœurs des hommes » (*ib.*, IV, 23). « (Le monde) est entraîné dans les voies de l'impiété sous l'empire de l'iniquité, jusqu'au moment du jugement décisif » (*ib.*, IV, 19-20). Que l'on veuille remarquer la façon de considérer la vérité et l'iniquité comme deux domaines opposés, où s'exercent deux puissances. Le texte parle indifféremment de l'empire de l'Ange des ténèbres ou de l'empire de l'iniquité. L'iniquité est donc vue sous son aspect satanique [14].

Quel est le rapport de l'iniquité au péché personnel ? Car c'est là le point qui nous intéresse directement pour l'interprétation du verset de saint Jean. Le dernier texte cité nous met sur la voie : l'iniquité est considérée comme une puissance satanique, sous l'action de laquelle se commet l'impiété. Le texte suivant rapporte aussi très nettement le péché à une influence diabolique : « toutes leurs révoltes et leurs péchés (sont) suscités par la puissance de Bélial » (*I QS*, I, 23-24). L'iniquité n'est donc pas à identifier aux péchés, elle est la qualité secrète, l'esprit, la tendance qui les inspire et les provoque. Si les péchés individuels sont suscités par cette puissance diabolique, ils en sont en même temps la manifestation : « A l'esprit d'iniquité appartiennent la cupidité, le relâchement au service de la justice, l'impiété et le mensonge, l'orgueil et l'élévation du cœur, la fausseté et la tromperie, etc. » (*I QS*, IV, 9). En elle-même, l'iniquité est en son fond « abomination de la vérité » (*ib.*, IV, 17), mais elle se traduit dans différents actes qui permettent de la reconnaître.

La vérité et l'iniquité sont les caractéristiques fondamentales des clans hostiles. Elles indiquent deux manières d'être, l'appartenance à deux mondes. Les noms dont sont désignés leurs membres marquent

---

13. Nous rappelons le sens des sigles employés pour désigner les manuscrits de Qumrân : *I QS* = *Manuel de Discipline* ; *I QH* = *Hymnes* (éd. dans *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jérusalem, 1955) ; *I QSb* = *Recueil des bénédictions* ; *I QMyst* = *Livre des Mystères*. Ces deux derniers ouvrages sont édités dans *Discoveries in the Judaean Desert, I : Qumran Cave I*, Oxford, 1955.

14. Comp. *I QH*, III, 12, 18, le trait symbolique de la femme qui met au monde les forces du mal : elle enfante la vipère (12), mais aussi l'iniquité (18).

bien cette appartenance. Les fils des ténèbres sont appelés : « les fils d'iniquité » (*1 QS*, III, 20; *1 QH*, V, 8), « les descendants de l'iniquité » (*1 QMyst*, I, 1, 5), « les hommes d'iniquité » (*1 QS*, V, 2, 10; X, 20), « la génération d'iniquité » (*1 QSb*, III, 7). La plupart de ces noms contiennent une allusion à la « naissance » de ces hommes, à leur origine, c'est-à-dire à l'emprise qu'ils subissent de la part d'un être ou principe, et qui est Bélial, l'Ange des ténèbres.

Cette division des hommes dérive donc d'une division identique dans le monde spirituel, où l'esprit d'iniquité s'oppose à l'esprit de vérité. En ce sens, on a pu parler à bon droit de l'iniquité comme d'un principe cosmique [15].

Le dualisme eschatologique de la secte se manifeste concrètement dans la séparation totale qu'elle met entre ses membres et ceux du dehors. C'est une des règles sur lesquelles le *Manuel de Discipline* revient le plus souvent : « Qu'ils se séparent de l'assemblée des hommes d'iniquité » (*1 QS*, V, 1-2) ; « que leurs biens ne soient pas en contact avec les biens des hommes de tromperie, qui n'ont pas purifié leur voie en se séparant de l'iniquité » (*ib.*, IX, 8-9). L'attitude première qu'il convient de prendre à l'âge eschatologique forme l'objet d'une consigne précise : « se séparer de quiconque n'a pas détourné sa conduite de toute iniquité » (*ib.*, IX, 20-22; comp. X, 20).

Si nous interrogeons le Nouveau Testament, nous constatons que c'est le sens eschatologique du mot ἀνομία qui revient le plus souvent. Dans les évangiles, seul Matthieu emploie le terme. Comme B. Rigaux le note justement : « Il est remarquable que c'est toujours dans un contexte messianique [16] ». En effet, dans les deux premiers textes, il s'agit du jugement final (*Mt.*, VII, 23; XIII, 41) : ceux qui commettent l'iniquité, seront jetés dans la fournaise ardente. Le premier de ces deux passages, une citation du *Ps.* VI, 9, reçoit dans le contexte de l'évangile une forte coloration eschatologique qu'il n'avait pas dans l'Ancien Testament. Un autre texte indique parmi les signes de la fin le refroidissement de la charité, dû à la recrudescence de l'iniquité (*Mt.*, XXIV, 12). Aux Pharisiens, le Christ dit qu'ils sont pleins d'hypocrisie et d'iniquité (*Mt.*, XXIII, 28), mais le reste du chapitre montre que cette attitude est vue dans la perspective du jugement : « Serpents, engeance de vipères, comment pourrez-vous éviter d'être condamnés à l'enfer? » (v. 23). L'invective « engeance de vipères » elle-même, trop souvent expliquée en un sens simplement psychologique

15. J. Licht, *The Doctrine of the Thanksgiving Scroll*, dans *Isr. Explor. Journ.*, 6 (1956), p. 6.

16. B. Rigaux, *L'Antéchrist*, Gembloux, 1932, p. 255. « Ἀνομία ist... ein eschatologisch geläufiger Begriff, der eine allgemeine Bedeutung im Sinne der Gottlosigkeit, der Auflehnung gegen den göttlichen Willen gewonnen hat ». G. Kittel, *Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter*, dans *Z.N.T.W.*, 43 (1950-1951), p. 54-112 (cfr p. 74).

ou moral, a une portée nettement eschatologique; elle désigne ceux qui appartiennent au serpent, représentant des puissances infernales [17].

Quant à saint Paul, bornons-nous à rappeler qu'il nomme l'antéchrist « l'homme de l'iniquité » (*II Thess.*, II, 3), et son hostilité secrète contre le royaume de Dieu « le mystère de l'iniquité » (*ib.*, v. 7).

Un texte particulièrement intéressant est le début de la finale de Marc dans le manuscrit *W*. Il peut servir à résumer les principaux aspects de l'iniquité relevés jusqu'ici : « Ce siècle d'iniquité et d'incrédulité (ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας) est sous la domination de Satan, qui ne permet pas que ce qui est sous le joug des esprits impurs reçoive la vérité et la puissance de Dieu ». Il est donc absolument certain que dans le plus grand nombre de textes de cette époque, ἀνομία sert à décrire l'état d'hostilité à Dieu aux derniers temps.

Rappelons deux détails : tout d'abord que l'idée de la transgression d'une loi, courante à l'époque classique, est ici entièrement absente du terme; nous n'avons rencontré aucun passage où les mots iniquité et loi appartiennent au même contexte. Ce à quoi s'oppose l'iniquité, c'est le plan, la volonté de Dieu (cfr le premier texte des *Testaments des XII Patriarches*, cité plus haut, p. 788). Le mot qui désigne d'ordinaire ce plan divin n'est pas « la loi », mais « la vérité ». En second lieu, l'iniquité, dans la plupart de ces textes, est représentée sous son aspect satanique : c'est la domination de Satan qui s'exerce dans le monde, et à laquelle sont soumis tous les fils d'iniquité. Leurs actes individuels d'impiété ne sont qu'une manifestation d'un état plus profond; ils révèlent la puissance des ténèbres qui travaille en eux [18].

II

Revenons maintenant à notre verset de la première épître de saint Jean. On ne doit pas écarter à priori l'emploi du mot ἀνομία au simple sens de ἁμαρτία, puisque c'était le sens qu'il avait dans la Bible grecque, et qu'il se retrouve chez quelques auteurs des deux premiers siècles. Mais dans notre contexte ce sens est impossible, si l'on ne veut pas faire dire à saint Jean une pure tautologie. La formule même ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία suppose une progression de la pensée; il

17. L'invective avait déjà été employée par Jean-Baptiste (*Mt.*, III, 7; *Lc*, III, 7), et par le Christ lui-même en une autre occasion (*Mt.*, XII, 34), chaque fois dans le contexte du jugement. On oriente donc l'exégèse dans une fausse voie, quand on cherche à expliquer l'image par une allusion à la ruse des vipères ou à leur venin. L'usage eschatologique du symbole de la vipère se trouve dans les textes de Qumrân : *Doc. de Damas*, VIII, 9-11; XIX, 22-23, et surtout dans l'hymne dont nous avons déjà parlé (*I QH*, III, 1-18), qui oppose la mère de l'Enfant Mâle à la mère de l'Aspic. Pour le rabbinisme, voir Kittel, *Theol. Wört.*, V, 678, 21-30.

18. On pourrait poursuivre cette enquête dans le christianisme primitif. Là aussi est employé régulièrement le mot *iniquité* au sens eschatologique, cfr *Didachè*, XVI, 3, 4; *Ep. Barn.*, IV, 1; XIV, 5; XV, 5-7; XVIII, 2.

faut que le second terme apporte une nuance nouvelle, que ne comportait pas le premier. Pareille nuance pourrait être tout juste le sens eschatologique de ἀνομία décrit ci-dessus. Evidemment, nous ne devons pas postuler ce sens de façon extrinsèque, mais soumettre la péricope à une analyse précise. Or nous allons voir que ce sens eschatologique est appelé naturellement par le contexte, et qu'il donne au verset 4 un sens excellent. C'est d'ailleurs ce que reconnaît M. Schnackenburg lui-même [19].

Comme l'a très bien remarqué le P. Galtier [20], la section II, 29-III, 10 forme une unité, nettement circonscrite par une inclusion. La formule initiale exprime le thème sous forme positive, et la formule finale le répète en une tournure négative :

« Quiconque pratique la justice, est né de Lui » (II, 29).
« Quiconque ne pratique pas la justice, n'est pas de Dieu » (III, 10).

Le thème énoncé par ces deux versets est développé dans les versets intermédiaires ; on pourrait le formuler comme suit : les fils de Dieu et les fils du diable, et la façon dont ils manifestent leur appartenance à l'un ou l'autre groupe. Remarquons que le thème de la filiation n'est qu'une reprise ou variante du thème général de l'épître, la communion avec Dieu (I, 3).

Pour bien saisir la marche de la pensée dans notre passage, il faut avoir présente à l'esprit la structure littéraire employée par saint Jean. Le P. Boismard l'a étudiée dans un article remarquable [21]. Il montre la place essentielle que tient dans l'épître l'idée d'une réalité spirituelle invisible, qui est rendue manifeste par un signe extérieur, à savoir le comportement moral de celui qui se dit chrétien. « Dès lors, le but essentiel de l'épître n'est pas de donner un enseignement sur la nécessité de la foi et l'amour fraternel pour obtenir la vie divine, mais de manifester clairement quels sont ceux qui possèdent vraiment la vie divine en eux, la communion avec Dieu [22] ». Autrement dit, le thème propre de l'épître n'est pas une exhortation des chrétiens à la pratique des vertus ou la fuite des péchés, mais l'annonce d'une réalité spirituelle profonde qu'ils portent en eux, et dont l'auteur indique les manifestations visibles.

Cette réalité, c'est la filiation divine. Elle est brièvement décrite en III, 1-2 (et déjà en II, 29) : par un bienfait de l'amour de Dieu, nous sommes fils de Dieu. Pourtant, cette vie profonde reste encore cachée. Ce n'est que dans l'au-delà qu'elle se manifestera au grand jour ; alors apparaîtra clairement que nous sommes semblables à Dieu.

19. « Im Zusammenhang von I Joh. 3 gäbe dies ein trefflichen Sinn », *o.c.*, p. 165.
20. P. Galtier, *Le chrétien impeccable*, dans *Mél. de Sc. relig.* 1947, p. 143-144.
21. M.-E. Boismard, *La Connaissance dans l'Alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean*, dans *Rev. Bibl.*, 1949, surtout p. 371-376.
22. *Ib.*, p. 375.

Les versets 3-10 montrent de façon antithétique quelles sont les attitudes concrètes que dicte cette réalité mystérieuse de la vie chrétienne. Saint Jean aime les grands contrastes; il oppose les fils de Dieu et les fils du diable, et décrit leur comportement moral respectif. Ce comportement sert à déceler auquel des deux groupes les hommes appartiennent. En outre, pour le groupe des fils de Dieu est ajoutée régulièrement une référence au Christ; pour lui aussi, comme pour le chrétien, et en exemple pour lui, est mentionné soit un état : « il est pur » (v. 3), « il est sans péché » (v. 5), « il est juste » (v. 7); soit son œuvre salvifique : « ôter les péchés » (v. 5), « détruire les œuvres du diable » (v. 8). Parallèlement, pour l'autre groupe est indiquée l'action du diable : « il est pécheur dès l'origine » (v. 8). Mais nous pouvons pour notre exposé négliger ce troisième terme du raisonnement (la référence au Christ ou au diable), et nous borner à mettre en relief, pour les séries antithétiques, les deux aspects chaque fois mentionnés : la réalité spirituelle, et sa manifestation extérieure.

Voici d'abord la série qui concerne les fils de Dieu. Chacun des versets exprime à la fois la réalité spirituelle intérieure et le comportement moral. Nous mettons en italique les mots qui décrivent la réalité intérieure :

« Quiconque *a cette espérance en lui,*
se rend pur, comme Celui-là est pur » (v. 3).
« Quiconque *demeure en Lui,* ne pèche pas... » (v. 6).
« Celui qui pratique la justice, *est juste* » (v. 7).
« Quiconque *est né de Dieu,* ne commet pas le péché » (v. 10).

Toutes ces phrases, exprimées de façon soit positive soit négative, sont au fond équivalentes. Elles se composent chaque fois de deux membres; l'un décrit la façon de vivre du chrétien : il ne pèche pas, il se rend pur, il pratique la justice; l'autre indique la réalité profonde qui motive et inspire ce comportement : le chrétien est celui qui est né de Dieu, qui demeure en Lui, qui possède l'espérance (d'une totale ressemblance avec Dieu), qui est juste.

En opposition au premier groupe est indiqué celui des fils du diable :

« Quiconque commet le péché, *commet aussi l'iniquité* » (v. 4).
« Quiconque pèche, *ne l'a vu ni connu* » (v. 6b).
« Celui qui commet le péché, *est du diable* » (v. 8).
« Quiconque ne pratique pas la justice, *n'est pas de Dieu* » (v. 10).

Ici aussi la correspondance des quatre propositions saute aux yeux : elle est même encore plus nette que dans le cas précédent. Il en découle que le second membre doit indiquer chaque fois d'une façon ou d'une autre l'état spirituel de celui qui commet le péché ou néglige de pratiquer la justice. Quatre expressions sont employées pour décrire cette réalité mystérieuse : le pécheur n'est pas de Dieu, il ne l'a vu ni

connu, il est du diable, il commet l'iniquité. Du parallélisme des expressions « connaître Dieu » et « demeurer en Dieu », le P. Boismard concluait à bon droit que la connaissance de Dieu dans l'épître devait désigner davantage qu'une connaissance purement intellectuelle et impliquer une participation à la vie divine, la possession d'un principe divin [23].

Le même raisonnement vaut pour les traits qui servent à caractériser la réalité intérieure du pécheur. « N'avoir vu ni connu Dieu » est la même chose que « ne pas être de Dieu » ; « commettre l'iniquité » doit aussi être synonyme de « être du diable » (v. 8) et le contraire de « être juste » (v. 7). On voit donc que c'est la structure littéraire elle-même de la péricope qui oriente l'interprétation du mot *iniquité* au verset 4 dans un sens déterminé. Le terme appartient à la série des expressions qui servent à décrire la réalité spirituelle du pécheur, sa situation, son *état* intérieur, et non pas tant l'*acte* mauvais qu'il commet.

Dès lors, le sens du verset devient clair : celui qui commet le péché, ne commet pas seulement une action moralement répréhensible ; il commet aussi l'iniquité, c'est-à-dire qu'il révèle ce qu'il est dans son fond, un fils du diable, quelqu'un qui s'oppose à Dieu et au Christ, et qui se met sous l'empire de Satan ; il se dévoile comme fils des ténèbres, prend part à l'hostilité eschatologique contre le Christ, et s'exclut du royaume messianique. « Quiconque fait le mal, hait la lumière, et ne vient pas à la lumière » (*Joh.*, III, 20).

Nous rejoignons ainsi le sens du mot *iniquité* qui était courant dans les textes juifs de l'époque et dans le christianisme primitif. A première vue, il semblerait pourtant qu'il y ait une différence : la résonance eschatologique du terme ἀνομία, si nette dans tous ces textes, n'a-t-elle pas disparu dans l'épître ? Il suffit de relire le chapitre II pour se convaincre du contraire : « Mes petits enfants, voici venue la dernière heure » (II, 18) ; « oui, maintenant demeurez en lui, petits enfants, pour que, s'il venait à paraître, nous ayons pleine assurance et non point la honte de nous trouver loin de lui à son avènement (παρουσίᾳ) » (II, 28). Au début du chapitre suivant (v. 2), nous sommes placés dans la perspective eschatologique de la vie future, et c'est cette perspective, l'espérance chrétienne, qui doit guider notre action morale.

Dans notre péricope (III, 1-10), le verset 4, ainsi compris, cadre parfaitement avec le contexte. Il a un parallèle exact dans le verset 8, ce qui n'a pas été suffisamment remarqué :

« Quiconque commet le péché, commet aussi l'iniquité » (v. 4).
« Celui qui commet le péché, est du diable » (v. 8).

23. *Ib.*, p. 381 : « Nous venons de voir comment toutes les expressions « avoir communion avec Dieu », « être né de Dieu », « demeurer en Dieu et Dieu en nous », enfin « connaître Dieu », ont ceci de commun qu'elles servent à désigner la même réalité ».

Un autre parallélisme n'est pas moins suggestif, celui des versets 5 et 8 b, qui décrivent tous deux l'œuvre salvifique du Christ : d'après le premier texte, il est venu pour ôter les péchés, d'après le second il est venu pour détruire les œuvres du diable, autre façon de désigner les péchés. La relation du péché à l'emprise de Satan est donc indiquée avec insistance dans toute cette péricope. La seconde partie de notre verset, « le péché, c'est l'iniquité », prend alors aussi tout son sens. Il n'est pas question de transgression d'une loi, car l'idée de loi est tout à fait étrangère au contexte ; il ne faut pas davantage songer au précepte de la charité, ou à l'acceptation systématique du péché, comme le fait le P. Galtier [24]. En définissant tout péché comme l'iniquité, saint Jean veut marquer toute la profondeur eschatologique du péché ; s'il explique ἁμαρτία par ἀνομία, il est loin d'énoncer une tautologie, il veut au contraire inviter ses chrétiens à porter leur regard du plan moral au plan théologique et religieux. Comme évêque, le vieil apôtre rencontrait partout dans ses églises la réalité quotidienne du péché, mais trop facilement les chrétiens étaient portés à en minimiser l'importance. Il leur rappelle leur vocation chrétienne, le mystère de leur filiation divine, de leur communion avec Dieu, dans la lumière. Le péché, c'est le rejet de toutes ces grandes réalités, la libre acceptation de la domination de Satan, l'enfoncement dans les ténèbres ; celui qui le commet, vit sous l'influence perverse de Satan (*I Joh.*, V, 18), il devient fils du diable [25].

---

24. *Art. cit.*, p. 149-151. — L'interprétation que donne le P. Galtier à la doctrine de l'impeccabilité du chrétien est suivie par le P. Boismard (*art. cit.*, p. 379, note), mais nous ne pouvons l'admettre. Le péché dont il est ici question serait un péché exceptionnellement grave, l'indifférentisme moral, qui admet les fautes systématiquement et par principe. Mais cette exégèse est uniquement basée sur le sens qu'on donne à ἀνομία : « mépris de la loi ». Nous avons dit ce qu'il faut en penser. Au reste, si c'était là le sens, saint Jean aurait tout fait pour nous induire en erreur : dans notre verset, ἡ ἁμαρτία se trouve au singulier, avec l'article, et sans complément, usage qui ne se rencontre ailleurs que dans le verset 8, parallèle au nôtre, et en *Joh.*, VIII, 34 ; or, dans ces deux passages, la nature diabolique du péché est bien marquée ; ici aussi, cette expression indique donc, non pas tel péché déterminé (rien ne le suggère dans le contexte), mais le péché en lui-même, selon sa vraie nature ; un autre détail encore le prouve : tout ce passage correspond au début de la première partie (I, 5-II, 2) ; or là, le péché est certainement pris en son sens ordinaire. Comment pourrait-il avoir soudain une signification si spéciale, comme p. ex. en V, 16-17 (mais là, c'est dit explicitement) ? Le P. Galtier répond : parce que le péché est expliqué comme ἀνομία. Mais peut-on dire de tout péché qu'il est un mépris de la loi ? Le Père Galtier sent bien que c'est impossible. C'est pour cette raison qu'il donne déjà à ἁμαρτία le sens fort de « mépris de la loi ». Mais alors, pourquoi encore ajouter l'explication donnée par ἀνομία ? Nous retombons dans une sorte de tautologie.

Au contraire, dans l'explication que nous proposons, il y a une progression très sensible d'un mot à l'autre. Ἁμαρτία garde le sens qu'il a ailleurs dans l'épître, mais saint Jean, en le caractérisant comme « iniquité », veut ici en faire voir la vraie nature, et en souligner toute la portée eschatologique et religieuse.

25. Cette conception peut sembler exagérée, mais elle correspond très exactement à la façon de voir de saint Jean, qui a une structure de pensée dualiste : il oppose sans beaucoup de nuances les fils de lumière et les fils des ténèbres, les

III

Pour terminer, nous voudrions apporter encore une brève confirmation de l'interprétation proposée ci-dessus. Le verset, tel que nous l'avons expliqué, ne fait que ramasser en une formule concise une conception du péché qui se trouve un peu partout dans l'évangile et dans les épîtres de saint Jean.

A la différence de saint Paul ou des Synoptiques, l'auteur du quatrième évangile ne mentionne nulle part des séries de péchés particuliers, comme le vol, le meurtre, l'adultère, etc. On dirait qu'il s'élève à un niveau supérieur, d'où il peut tout embrasser et ramener à l'unité. Sa façon de se servir du mot ἁμαρτία est frappante à cet égard. Sur 31 emplois, le mot se trouve 25 fois au singulier. On peut même dire

---

fils de Dieu et les fils du diable. Nous avons constaté combien pareille structure dualiste est caractéristique de la littérature apocalyptique.

C'est en fonction de cette conception, nous semble-t-il, qu'il faut comprendre les fameux versets III, 6 et 9, sur l'impeccabilité du chrétien. Ils ne s'appliquent pas exclusivement aux fautes de ceux qui pèchent par parti pris, comme le pense le P. Galtier, mais à tout péché grave. Seulement, saint Jean se place ici sur le plan théologique et mystique. Il raisonne à partir des réalités divines qui sont en nous, comme l'ont bien compris Sévère d'Antioche et saint Augustin, suivis par le P. Bonsirven (*Ep. de saint Jean,* nouv. éd., 1954, p. 156-158) : le chrétien se trouve dans un nouveau milieu spirituel; il est soustrait à l'influence perverse de Satan, et soumis à l'action de Dieu. S'il se laisse guider par cette action divine, il ne pèche plus, il en est même incapable; pour autant qu'il vit en fils de Dieu, c'est-à-dire en harmonie avec la divine semence qui est en lui, il est assuré de ne pas pécher. Le parallélisme avec *I Petr.*, I, 22-23, sur lequel le P. Boismard vient d'attirer l'attention (*R.B.*, 1956, p. 203-204), jette une nouvelle lumière sur ce passage. Dans *I Petr.*, il est dit que la semence incorruptible, par laquelle nous renaissons à une vie nouvelle, est la parole de Dieu; et c'est par l'obéissance à la vérité ou à cette parole que les fidèles sanctifient leurs âmes. Dans *I Joh.* également, l'impeccabilité s'explique donc par la fidélité à un principe intérieur, par l'obéissance à la loi nouvelle inscrite dans le cœur du chrétien.

C'est donc bien à tort que le P. Galtier voyait dans cette explication une tautologie, comme si elle se réduisait à ceci : quand le chrétien conserve la grâce, il ne pèche pas. Evidemment, sur le plan logique et abstrait, ce serait là une véritable tautologie. Mais, sur le plan psychologique et mystique de l'expérience spirituelle, ces deux propositions ne sont plus identiques. On dit au chrétien, non pas : « ne péchez pas, et vous resterez en grâce » (point de vue moral et ascétique); mais exactement l'inverse : « restez unis à Dieu, suivez la loi intérieure qui est en vous, et vous ne pécherez plus » (point de vue mystique). Saint Paul donnait déjà un conseil semblable : « Spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis » (*Gal.*, V, 16; que l'on remarque le *fait* qui est affirmé dans le dernier verbe); saint Ignace d'Antioche parle aussi d'impeccabilité pour ceux qui suivent la loi de l'Esprit : « Carnales spiritualia exercere nequeunt, neque spirituales carnalia » (*Ad Eph.*, VIII, 2); et saint Augustin suit la même ligne de pensée dans son adage célèbre : « ama, et quod vis fac ». Sans doute, on peut toujours oublier de suivre les suggestions de l'Esprit ou de vivre dans l'amour, et alors on tombera dans le péché. Mais il est légitime, dans la vie spirituelle, de partir des réalités de la grâce pour faire vivre une vie vertueuse, plutôt que de suivre la méthode inverse en insistant d'abord sur l'effort moral pour assurer le maintien de la vie divine.

On peut objecter avec raison que saint Jean ne pouvait pas encore avoir une doctrine spirituelle si évoluée, telle qu'on la trouve dans la tradition; mais il la préparait directement par sa façon plus théologique et mystique de voir les choses religieuses, en voyant la vie chrétienne non pas à partir de l'effort humain, mais à partir du germe divin qui est en nous.

que le quatrième évangile emploie le mot « péché » toujours au singulier, puisque dans les deux passages qui font exception (VIII, 24; IX, 34), Jésus s'adresse aux Juifs et s'adapte à leur langage. Très caractéristiques aussi du vocabulaire johannique sont les expressions « *avoir* le péché » (*Joh.*, IX, 41; XV, 22, 24; XIX, 11; *I Joh.*, I, 8), et ces deux autres, qui décrivent le péché comme une réalité permanente : « votre péché *demeure* » (*Joh.*, IX, 41), ou comme un état : « il *n'y a pas* (οὐκ ἔστιν) de péché en lui » (*I Joh.*, III, 5).

Le début de ce dernier texte décrit ainsi l'œuvre du Christ : « ôter les péchés ». Ici saint Jean met de nouveau le mot au pluriel, parce que, adressant une épître à des chrétiens, il se place au point de vue pastoral. Mais quand il considère l'œuvre du Christ de façon plus théologique, il dit par la bouche de Jean-Baptiste : « Voici l'Agneau de Dieu, qui ôte *le péché* du monde » (*Joh.*, I, 29), c'est-à-dire, qui détruit la puissance diabolique du péché auquel le monde était soumis. Dans la liturgie de la messe, nous lisons ce texte avec le mot *péché* au pluriel, mais saint Jean voit le monde comme un tout devant le Christ, et le monde a rejeté le Christ : c'est là son péché (*Joh.*, VI, 36; XV, 22). Le quatrième évangile n'en connaît pas d'autre. L'acceptation ou le refus du Christ, c'est là un des thèmes majeurs de la pensée johannique, indiqué dès le prologue : « Il était dans le monde... et le monde ne l'a pas connu. Il est venu chez les siens et les siens ne l'ont pas reçu » (*Joh.*, I, 10-11). Par le rejet du Christ, le monde se met sous l'empire de Satan, le prince de ce monde (*Joh.*, XII, 31; XIV, 30; XVI, 11; *I Joh.*, V, 19); c'est pourquoi, en un sens très réel, celui qui commet le péché, devient esclave (*Joh.*, VIII, 34). Ici apparaît nettement le caractère diabolique du péché dans la pensée de saint Jean; ainsi s'explique aussi sa tendance à ramener les actes individuels du pécheur à la grande réalité *du* péché, qui est dans son fond un refus de la lumière, un choix des ténèbres.

Le verset de la première épître que nous avons tâché d'expliquer ne dit pas autre chose : « Quiconque commet le péché, commet aussi l'iniquité, car le péché, c'est l'iniquité ». En enseignant cela à ses chrétiens, saint Jean voulait leur montrer tout le caractère tragique du péché comme puissance satanique, il les invitait à en mesurer toute la mystérieuse profondeur.

Louvain. I. DE LA POTTERIE, S. J.

Ethique objective et éthique de situation

À PROPOS DE L'INSTRUCTION DU SAINT-OFFICE DU 2 FÉVRIER 1956

En 1952, les 23 mars et 24 avril, le Souverain Pontife avait consacré deux allocutions aux problèmes de la « Nouvelle Morale »[1]. Dans la seconde, il recherchait « les sources profondes de cette conception » ; cette « morale nouvelle », il la qualifiait d'« existentialisme éthique », d'« actualisme éthique », d'« individualisme éthique », « tels qu'on les trouve, ajoutait-il, dans ce qu'on a appelé ailleurs « *Situationsethik*, morale de situation ». L'Instruction récente de la S. Congrégation du Saint-Office, en date du 2 février 1956 « sur l'Ethique de situation »[2], a manifestement pour but principal d'écarter le danger de cette même « morale nouvelle ». Mais, comme on le verra au cours de cet exposé, cette Instruction et l'allocution pontificale rappelée ci-dessus n'ont pas tout à fait le même objet.

Le terme de « Morale de situation » est mentionné dans le titre même de l'Instruction. Mais d'après l'introduction, il s'agit d'un système moral qui, la plupart du temps, se couvre du nom de morale de situation. Il ne va donc pas être question de la morale de situation en général, ni de l'appellation elle-même (entendue, on le sait, en des sens bien différents, par les divers auteurs, catholiques ou non), mais d'un système moral bien déterminé, proposé le plus souvent, mais non toujours, sous le nom de « morale de situation ». De ce système, on nous dit qu'il est répandu en beaucoup de régions, et non seulement parmi des non-catholiques mais aussi des catholiques. Il est assez significatif, et sans doute intentionnel, que le document soit adressé directement non seulement à tous les Ordinaires (et pas aux seuls Ordinaires des lieux), mais aussi « aux professeurs enseignant dans les instituts, les universités, ainsi que dans les maisons d'études des religieux » ; ces professeurs, on les cite de nouveau en détail à la fin du document, en leur imposant une interdiction bien déterminée.

Dans les pages qui suivent, il nous faut donc expliquer *principalement quel est ce système de morale de situation,* qui est ici condamné et quel est le sens de la condamnation.

---

1. *A.A.S.*, XLIV (1952), 270 ss. et 413 ss. Cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 642-646.
2. *A.A.S.*, XLVIII (1956), 144 s. Cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 649-650.

Cependant, étant donné que sous le nom de morale de la situation, les auteurs, même catholiques, entendent des choses très différentes, et que, de plus, le terme lui-même, ainsi que d'autres utilisés dans l'Instruction, sont employés par les catholiques en divers sens, il nous faudra déterminer avec soin et précision les limites entre lesquelles se tient l'Instruction. Il est hors de doute qu'existe en fait, chez beaucoup de contemporains, en raison d'une mentalité assez répandue aujourd'hui, un « problème » de la morale de situation. Posant donc ce problème moral à leur manière, ils attendent de nous une réponse vraiment catholique et objective, adaptée cependant à leur mentalité. Aussi aurons-nous à rechercher, non seulement la réponse rejetée par l'Instruction, mais encore celle que le texte du Saint-Office ne rejette pas, et même suggère positivement, comme l'avait déjà fait auparavant et plus explicitement l'allocution pontificale. Aussi n'est-il pas sans importance de *distinguer soigneusement,* de ce système erroné, et donc condamné, de morale de situation, défendu par certains catholiques, cette réponse nécessaire que s'efforcent d'élaborer, en s'appuyant sur la doctrine traditionnelle, d'autres théologiens et qu'ils proposent sous le nom de « morale de la prudence », ou de « morale chrétienne de la situation » ou sans appellation spéciale [3].

I. SYSTÈME NOUVEAU, OPPOSÉ À LA DOCTRINE TRADITIONNELLE

Dans l'ensemble de l'Instruction, le système que l'on condamne est présenté comme *nouveau* dans la théologie catholique et *contraire à la doctrine traditionnelle.* A l'opposé, c'est la doctrine traditionnelle que l'on doit suivre, c'est elle qui est la norme dont ont dévié ces catholiques en enseignant un système nouveau et condamnable.

1) La question dont il s'agit dans l'Instruction et dans ce système condamné, est celle de *la moralité objective de l'« acte à exécuter »,* non celle de la moralité de « l'exécution de l'acte ». La conscience en effet se forme un double jugement : d'abord sur la moralité de l'« acte à accomplir » considéré en soi, jugement où la conscience peut se tromper ; ensuite sur la moralité de « l'exécution de l'acte », jugement où la conscience ne se trompe jamais, puisqu'elle y oblige la volonté à se décider selon le bien *tel qu'il est connu* [4]. Du fait cependant qu'en

---

3. Voir notre exposé de cette distinction dans « Morale théologique et morale de situation », *N.R.Th.,* 1954, p. 1073-1085 : dans l'introduction de cet article, nous avons traité brièvement de la fausse « Ethique de la Situation » ; puis nous avons exposé les tendances de l'Ethique de la situation « chrétienne ».

N.B. Commentant ici l'Instruction du Saint-Office, nous ne pourrons éviter entièrement des répétitions de ce que nous avons dit dans cet article et ailleurs.

4. S. Thomas, *Ethic. Nic.,* L. 7, lect. 9 : « ...in appetibilibus illud est per se, ad quod refertur intentio appetentis. Bonum enim, *in quantum est apprehensum,*

suivant le jugement de conscience sur la moralité de « l'exécution de l'acte », on ne blesse pas, mais on augmente au contraire la moralité formelle du sujet, il n'est pas permis de conclure à la moralité objective de l'« acte accompli ». *Or c'est uniquement de cette dernière qu'il s'agit dans l'Instruction.* On remarquera de plus que le document parle uniquement de la moralité en dépendance de la *loi naturelle,* et non — à la différence de l'allocution pontificale — en rapport avec la loi surnaturelle : de cette dernière il est fait abstraction ici.

La doctrine morale traditionnelle est présentée comme une morale objective, dont les principes se fondent en fin de compte dans l'« être ». Doctrine par conséquent qui pose comme norme *suprême* de l'action cet ordre objectif déterminé par la loi naturelle et connu avec certitude en vertu de cette loi même. Quant à *l'application* de cette doctrine, nous dit l'Instruction, elle se fait, selon la tradition, par l'application des principes objectifs au cas particulier, moyennant la prudente appréciation des circonstances particulières de la situation.

Il est évident que si cette doctrine traditionnelle est dite *objective,* c'est parce que la règle de l'action se fonde objectivement dans l'être lui-même et qu'elle peut être connue. Cet être, c'est radicalement l'être même de Dieu, et d'une façon plus prochaine l'être de l'homme en tant que créature et image de Dieu; toutefois, cet être ou nature de l'homme comprend également les relations de l'homme à l'être des autres réalités. La doctrine traditionnelle, telle que l'expose l'Instruction, conçoit cette nature de l'homme comme « diversifiée par ses qualités accidentelles, mais permanente et identique (en chaque individu, en tout temps et en tout lieu) quant aux éléments constitutifs de la nature et quant aux relations essentielles qui en résultent [5] ». Cette morale objective vise donc, en fin de compte, à obtenir de l'homme qu'il conforme ses actes aux normes que Dieu a marquées dans l'humanité et les choses créées. Elle exige à la fois que l'on garde les principes permanents, qui découlent de la nature spécifique et immuable et que l'on tienne compte, selon leur valeur, des qualités et des circonstances accidentelles qui déterminent ultérieurement la nature spécifique. C'est ainsi seulement et réellement que l'agir de l'homme est pleinement « objectif » et « vrai » [6].

---

est proprium obiectum appetitus ». Au lieu des termes : « acte à exécuter » et « exécution de l'acte », le Docteur Angélique écrit : « operatum » et « operatio » (*Eth. Nic.*, L. 5, lect. 13). — Notons que dans les deux textes cités, saint Thomas déclare droite « de soi » et fausse « par accident » l'action exécutée selon la conscience erronée; cela, parce que « l'exécution de l'acte », en quoi se trouve la moralité formelle, tend au bien que le sujet perçoit comme au bien *vrai* (cfr *De Veritate,* q. 17, a. 4).

5. F. Hürth, S. J., *Annotationes ad allocutiones...,* dans les *Periodica de re morali canonica liturgica,* 1952, p. 239.

6. Il est entendu que nous considérons la *fin* de l'homme comme incluse dans la *nature.*

2) Ce n'est pas que, d'après l'Instruction, le nouveau système de morale nie simplement la valeur de la morale traditionnelle ou refuse absolument d'admettre l'objectivité de ses principes. Ceux-ci indiquent même souvent, ces théologiens le concèdent, la « solution » des situations concrètes. Mais ce qu'ils refusent d'admettre, c'est que la morale objective soit le *critère dernier et universel* de la vérité morale *objective* dans une situation donnée. A leurs yeux, il existe un autre critère, distinct et indépendant de la morale objective, d'où apparaîtrait la vérité morale objective de l'acte concret; critère égal en valeur à la morale objective, puisqu'apparaît, grâce à lui, la vérité morale *objective* des différentes situations individuelles, *sans que* cette vérité soit déterminée ou même puisse l'être, par aucun principe de la morale objective. De plus, comme l'insinue l'Instruction en parlant des intentions de ce système, ces auteurs attribuent à ce nouveau critère le droit de déterminer la vérité morale *objective* d'une situation *en contradiction* avec certains principes de la morale objective. Il apparaît donc avec évidence que ce critère nouveau qu'ils invoquent est « *surordonné* » à la morale traditionnelle. Ainsi décrite la morale de la situation déroge à la morale objective. En outre, elle apparaît encore comme « surordonnée », du fait que ses défenseurs, tout en tenant la morale objective traditionnelle, entendent *ajouter* un nouvel élément positif, qui rendra plus facile, comme l'atteste l'Instruction, l'adaptation de la théologie morale à l'époque actuelle, aux exigences et aux difficultés de la vie d'aujourd'hui. Que l'Instruction réprouve cette coordination et cette « surordination », le motif en est évident : en fin de compte, on déroge ainsi aux éléments fondamentaux de la morale objective et traditionnelle. Erreur, puisque la loi naturelle objective révèle l'essence de la vérité morale, laquelle est fondée sur l'être de l'homme et des choses, créé par Dieu.

3) Parmi les *raisons* qui amènent ces auteurs à construire un tel système, l'Instruction ne signale que celle-ci : « s'épargner beaucoup de conflits moraux ou s'en libérer ». Quant aux autres raisons, dont nous avons déjà souvent traité en divers écrits sur la morale de la situation [7], il nous suffira ici d'en dire quelques mots. En premier lieu, vient toujours le problème philosophique des « universaux » : ces auteurs ne perçoivent pas assez la vérité du concept de la « nature humaine », découverte en tout homme et en toute situation de manière substantiellement identique, bien qu'avec des diversités accidentelles : ainsi ne perçoivent-ils pas assez la valeur absolue de la loi de cette nature. Ensuite, ils minimisent la relation de la nature humaine à

7. Voir nos exposés : *N.R.Th., l.c.*; — *Situationsethik in theologischer Sicht*, dans *Scholastik*, 27 (1952), 161-182; — *Situation und Entscheidung, Grundfragen christlicher Situationsethik*, Francfort s.M., 1952; — *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Dusseldorf, 1952.

Dieu, cause exemplaire, efficiente, finale; relation qui fonde à la fois la valeur *absolue* et le caractère *personnel* de la loi naturelle. D'où deux conséquences : l'appel libre et individuel que la volonté divine adresse à l'homme est compris, non sans doute de façon purement volontariste, mais pourtant en un sens plus ou moins indépendant de l'ordre moral objectif; d'autre part, la personnalité du sujet et sa relation de personne à personne avec Dieu personnel sont plus ou moins conçues comme en dehors de l'ordre objectif de la moralité. Pour ces motifs ou d'autres semblables, ils en arrivent à refuser, comme critère suprême et universel de la vérité morale pour les situations déterminées, la morale objective fondée sur l'être même de l'homme.

II. CRITÈRE DE LA VÉRITÉ MORALE OBJECTIVE DANS LA SITUATION

L'Instruction explique davantage au concret comment ces théologiens se représentent la connaissance du bien moral objectif dans la situation.

1) Placé dans la situation, le sujet, selon ces auteurs, connaît la vérité morale objective par une lumière, un jugement intime et *immédiat*. Ce jugement interne, qui engendre la persuasion subjective, est appelé *immédiat*, parce qu'il ne requiert *pas* une application des principes de l'éthique objective au cas particulier. Ce jugement immédiat, du moins en beaucoup de cas, on dit qu'il *se suffit pleinement à lui-même* et qu'il n'a nul besoin d'un autre critère qui serait indépendant de lui-même, et même qu'il ne peut accepter de se soumettre à un tel critère. C'est donc ce jugement immédiat du sujet individuel qui est pris comme norme ultime de l'action; et sa rectitude, du moins souvent, ne peut être mise en question par une comparaison avec les principes de l'éthique objective.

A l'encontre de cette doctrine, l'Instruction affirme que le jugement du sujet sur le bien moral objectif dans la situation n'est pas à ce point intime, personnel, immédiat qu'il exclue la règle de la morale objective. Au contraire, selon la théologie catholique traditionnelle, il faut interpréter ce jugement comme l'application d'une loi objective à un cas particulier. Sans doute, cette application exigera-t-elle que l'on considère et que l'on juge avec prudence les circonstances particulières de la situation. Et nous en avons déjà indiqué plus haut la raison : si l'éthique objective remonte à l'être lui-même, toute situation du sujet se juge à bon droit par cette éthique objective : et ce sont les principes de cette morale objective qui constituent la règle objective du jugement pour la situation où le sujet est posé. Le catholique qui admet que la nature humaine persiste en toute situation quelle qu'elle soit, et que la loi morale de cette nature peut être connue avec certitude,

et qu'il ne peut y avoir aucune situation qui ne soit pas humaine et par conséquent soumise à la loi naturelle de l'homme, ce catholique comprend facilement toutes ces affirmations.

Puisque *sous quelque forme qu'on la propose,* la morale de la situation cherche à savoir quelle influence les particularités individuelles d'une situation subjective concrète exercent sur le jugement moral objectif, il nous faut porter une spéciale attention sur une remarque de l'Instruction : l'application de la loi objective doit se faire, nous dit-elle, « en pesant, selon les règles de la prudence, les circonstances particulières de la ' situation ' ». Cette intervention de la prudence, notons ici que le Souverain Pontife, dans son allocution, l'indique précisément comme la solution du « problème » de l'Ethique de la situation [8]. C'est en effet le rôle de la prudence de percevoir et de comprendre l'être propre des conditions particulières. La vérité du jugement moral sur une situation concrète dépend *et* des principes universels de la morale objective *et* d'une juste intelligence des conditions accidentelles. Cela veut dire : *D'abord* que nous ne connaissons l'influence des conditions particulières sur la formation de notre jugement moral dans la situation, qu'en les comprenant à la lumière des principes immuables de la loi naturelle qu'il faut appliquer ; *ensuite,* que dans telle situation concrète nous ne voyons le sens déterminé des principes universels (du moins affirmatifs) de la loi naturelle qu'en saisissant les conditions particulières propres à cette situation.

En effet, la nature de l'homme se trouve déterminée accidentellement par ses qualités et les relations qu'elle a avec les diverses circonstances extérieures : c'est cet être total qui est la mesure de l'acte à accomplir. Et comme ces conditions accidentelles sont inhérentes à l'*homme, l'être de la nature humaine* comporte en soi une relation déterminée à l'être des conditions accidentelles, où se fonde objectivement la norme morale déterminée. « Quant au vrai de la vertu intellectuelle pratique, rapporté à la chose, il se présente comme le mesuré [9] ». « Les actes humains peuvent être réglés sur la règle de la rai-

---

8. Alinéa 17 : « Là où il n'y a pas des normes absolument obligatoires, indépendantes de toute circonstance ou éventualité, la situation « d'une fois » en son unicité requiert, il est vrai, un examen attentif pour décider quelles sont les normes à appliquer et en quelle manière. La morale catholique a toujours et abondamment traité ce problème de la formation de la propre conscience avec examen préalable des circonstances du cas à décider. Tout ce qu'elle enseigne offre une aide précieuse aux déterminations de conscience, tant théoriques que pratiques. Qu'il suffise de citer les exposés, non dépassés, de saint Thomas sur la vertu cardinale de prudence et les vertus qui s'y rattachent (*S. Th., II^a II^ae*, q. 47-57). Son traité montre un sens de l'activité personnelle et de l'actualité, qui contient tout ce qu'il y a de juste et de positif dans l'« éthique selon la situation », tout en évitant ses confusions et déviations. Il suffira donc au moraliste moderne de continuer dans la même ligne s'il veut approfondir de nouveaux problèmes ». Cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 646.

9. *S. Théol., I^a II^ae*, q. 64, a. 3 c.

son humaine, règle tirée des choses créées, telles que l'homme les connaît naturellement [10] ». De même que la raison humaine connaît, grâce à la syndérèse, les normes objectives les plus générales par l'être de la nature humaine où elles se fondent, ainsi puise-t-elle à la même source la connaissance des normes plus particulières et des solutions individuelles. Qu'il s'agisse de normes plus générales ou plus particulières, la connaissance que nous en avons n'en est ni plus ni moins objective, ni d'une autre nature essentielle [11].

Par cette remarque sur l'intervention de la prudence dans la formation du jugement de situation, l'Instruction peut rassurer certains auteurs, même catholiques, qui craignent que la situation, en raison de son caractère individuel, ne soit irréductible à l'application des lois universelles : ce qui les incline précisément à admettre ce jugement immédiat et indépendant de la fausse morale de situation.

2) Mais en décrivant l'exercice de cette prudence, qui fraie la voie au jugement adéquat de la situation, certains auteurs emploient facilement des formules semblables à celles de ces théologiens dont parle l'Instruction, sans cependant partager leur erreur. Aussi, comme nous l'avons annoncé au début, pour bien saisir l'enseignement de l'Instruction, nous devons distinguer encore plus soigneusement la doctrine traditionnelle de celle qui est condamnée.

D'abord, puisque le rôle de la prudence est d'appliquer les principes objectifs, il s'en suit qu'aucune solution contraire à des principes vraiment universels ne peut être vraie.

En second lieu : cherchons en quel sens on *peut,* de la *connaissance* des principes objectifs universels, et par leur application, déduire la solution de la situation concrète. — Souvent, dès qu'on connaît le principe universel et la réalité concrète, la solution apparaît évidente : « L'enfant non encore né ne peut être tué », donc pas même dans telle

---

10. *S. Théol., I^a II^ae,* q. 74, a. 7 c.

11. Nous croyons devoir remarquer que, dans les exposés théologiques traditionnels, l'application prudente des normes aux cas concrets est comprise de diverses façons. *Les uns* paraissent avoir la conception suivante : on cherche à se rendre compte complètement de la situation réelle; puis on forme sa conscience en utilisant tous les éléments de l'ordre moral objectif dont la somme constitue la norme totale pour la situation. *Les autres* considèrent plutôt le même processus sous un autre aspect : s'étant pleinement rendu compte de la situation réelle, on saisit ce qui découle pour telle réalité concrète, de certains principes plus généraux : et ce jugement de l'intelligence, qui détermine davantage le principe moins particulier, se produit comme une connaissance de la norme objective qui est dans l'être humain placé en de telles circonstances. Les *premiers* se posent plus statiquement la question : D'où vient le jugement moral concret et dernier? *Les autres,* au contraire, recherchent de façon plus dynamique comment l'on procède dans la formation du jugement, savoir en partant du principe plus général et en progressant vers une connaissance particulière. Mais d'après tous les théologiens traditionnels, le dernier critère de la vérité morale concrète — cela pour tous les éléments du jugement — est l'ordre moral objectif — fondé dans l'être — en lui adjoignant les diverses normes générales, particulières, individuelles.

situation exceptionnelle (Il faut noter cependant [12] que de cette façon on n'a qu'une solution *partielle* de la situation *totale* : car il ne suffit pas de ne pas tuer un enfant ; il faut en outre que le médecin, par exemple, trouve l'attitude intérieure et extérieure à prendre positivement envers la mère au cours d'un accouchement difficile, et cela selon la norme objective). — « Mais tout le monde voit qu'il y a d'autres cas, très nombreux, où l'on ne dispose d'aucun principe général et absolu pour savoir ce qu'il faut faire ou omettre. Dans de tels cas, en effet, avant que la conscience ne parvienne à la décision, il faudra poursuivre l'examen de l'action en son objet et dans ses circonstances, c'est-à-dire l'examen de la situation individuelle [13] ». Ainsi le principe : « Nous devons être miséricordieux », malgré les précisions et les déterminations que peut lui apporter une étude casuistique, très fréquemment ne permet pas l'application évidente comme ci-dessus ; bien plutôt, saisissant dans la situation le sens de ce principe et les conditions accidentelles du cas, comprend-on ce que conseille ou commande le principe, en gardant pleinement sa valeur et son sens, pour ces conditions particulières. Aussi une prudente application contient-elle une nouvelle compréhension morale, en ce sens qu'elle détermine davantage celle qu'on avait auparavant. Cela découle du principe que la déduction d'une connaissance plus concrète à partir d'une connaissance moins concrète ne se fait pas sans une nouvelle intellection [14]. (En soi cependant, pour *la plupart* des conditions particulières, on pourra formuler un principe *général* plus déterminé et facile à appliquer, comme on le fait dans les solutions de « cas »).

Ce que nous venons de dire, se déduit de la nature des choses et découle de l'Instruction, pour autant qu'elle parle de l'intervention de la prudence dans l'application des principes. Mais il est clair, d'après ce que nous avons dit plus haut, que cette intellection nouvelle n'a pas son critère dernier de vérité dans le sujet lui-même, soit en une disposition qu'il aurait naturellement, soit dans une certaine illumination qui lui viendrait de Dieu. Comme c'est dans la nature humaine que se fonde la norme objective « nous devons être miséricordieux », c'est aussi dans la même nature humaine que se fonde la norme plus particulière et individuelle : « en telle circonstance, la miséricorde doit s'exercer de telle manière déterminée ». C'est de la même manière que l'une et l'autre norme est objectivement vraie, comprise et appliquée. En conséquence, on peut comprendre certaines manières de parler de catholiques qui n'ont d'autre but que d'insister sur cette intervention

12. Cfr ce que nous avons écrit *N.R.Th., l.c.*, p. 1083.
13. F. Hürth, S. J., *Annotationes, l.c.*, p. 242.
14. Récemment, F. E. Crowe, S. J., dans son article *Universal Norms and the Concrete 'Operabile' in St. Thomas Aquinas*, dans *Sciences Ecclésiastiques*, 7 (1955), 115-150 et 257-292, a bien montré que selon saint Thomas la déduction d'un principe plus particulier à partir d'un principe plus général ne peut se faire sans une certaine intellection.

de la prudence. Ils disent en effet : *L'application-déduction* ne se fait pas sans une nouvelle intellection; ou bien : Les *principes universels* valent certes pour la situation, mais ils ne l'épuisent pas; ou bien : *Certains éléments accidentels* de la situation ne se jugent pas (savoir pas pleinement et dans leur dernière détermination) par les principes universels (N.B. : Nous disons : dans leur dernière détermination : car les lois universelles, en réalité, décident respectivement de toute situation, bien que d'une manière *indéterminée* : aussi l'expression nous plaît-elle moins qui dit que les lois universelles ne sont qu'« un cadre » ou « une barrière » [15]. De sorte que ceux-là qui comprennent et expliquent la chose de la manière que nous avons dite, sont précisément d'accord avec la doctrine traditionnelle et avec l'Instruction [16]; leur doctrine diffère donc tout à fait de celle qui défend un jugement de conscience *finalement* indépendant de l'éthique objective.

En troisième lieu, on pose la question : Pour « résoudre » la situation, procède-t-on *de fait réflexivement et explicitement,* comme par un syllogisme, en partant de la connaissance préalable des principes universels, ou même le *doit-on*? Beaucoup affirment de façon explicite que, psychologiquement parlant, une telle déduction quasi syllo-

---

15. Cfr *N.R.Th., l.c.,* p. 1083.

16. En ce sens, un des meilleurs théologiens de morale spéculative, ancien archevêque de Fribourg-en-Brisgau, Wendelin Rauch, écrivait : « Wie im Rahmen des Zulässigen die Situation im einzelnen die Handlung bestimmen soll, wird man nicht für alle Fälle des Lebens im voraus lehren können. Das Leben ist ja fast unendlich vielgestaltig. Jeder Tag bringt neue Lagen und neue, nicht erwartete Fragen. Hier bleibt jeder auf sein eigenes Verstehen und seine Einsicht in die Lage des Falles angewiesen. Man wird nur die allgemeinen Gesichtspunkte nennen können... ». « Aber in welcher Art diese Wahrheit (der allgemeinen naturrechtlichen Prinzipien) in der Handlung zutage treten soll, das hängt in weitem Masse von den Umständen und dem augenblicklich zum Wesen hinzukommenden Verhältnis ab. Sind die Umstände im Einzelfalle freilich so, dass man ihnen nur durch eine ganz eindeutig bestimmte Stellungnahme gerecht werden kann, dann wäre das Unterlassen dieser Stellungnahme selbst schon eine Leugnung jenes Wesensverhältnisses... So kann die Situation ganz eindeutige Handlungen verpflichtend fordern » (W. Rauch, *Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie,* hrsg. v. R. Schlund, Fribourg, Herder, 1956, p. 48 et 47). — Cfr C. Nink, S. J., *Metaphysik des sittlich Guten,* 1955, p. 32, note 25 : « Die Ethik lehrt nicht direkt, was hier und jetzt geschehen soll in gegebener Sachlage. Ihre Grundsätze gelten absolut genau auch von der vorliegenden Aufgabe, können aber die Einmaligkeit der Aufgabe in ihrer individuellen Besonderung nicht aussagen. Gerade diese muss und soll der Handelnde von den allgemeinen Grundsätzen aus richtig erkennen und ausführen. Sein Erkennen ist praktisch und soll es sein; es ist darum notwendigerweise verschieden vom abstrakten Erkennen eines mathematischen Satzes ». — Cfr J. de Vries, S. J., *'Seinsethik' oder Wertethik,* dans *Scholastik,* 31 (1956), p. 239-244 : « ...Die scholastische Ethik kann ohne Gefahr, dem Subjektivismus zu verfallen, individuelle Verschiedenheiten der sittlichen Forderungen annehmen und beweist eben dadurch ihre grössere Lebensnähe. Denn da die Menschen nach ihren individuellen Anlagen nun einmal seinshaft verschieden sind, modifiziert sich auch das, was ihnen als das 'schlechtin Gute' entspricht, je nach der individuellen Eigenart, ohne dass wir darum einer schrankenlosen 'Situationsethik' verfallen müssten. Aber diese Probleme sind ja in den vergangenen Jahren hinreichend behandelt worden » (p. 243).

gistique [17] n'existe souvent pas à l'état *formel* dans la conscience [18]. Qu'on se reporte aussi à la doctrine de saint Thomas sur la connaissance par connaturalité [19], que l'encyclique *Humani generis* rappelle expressément. On pourrait peut-être par accommodation citer le texte de saint Thomas sur la connaissance qu'ont les anges des syllogismes : « Dans les causes, ils voient les effets, et dans les effets les causes [20] ». *Il est sûr que, dans une vraie connaissance de la situation, doivent trouver place et les principes moraux universels et leur détermination adaptée aux conditions particulières.* Mais, d'abord, il n'est pas requis que tous les principes de la loi naturelle en cause soient connus du sujet, *avant* leur application ; ce qui est essentiel à la loi naturelle, c'est que *de soi,* elle ne doive pas être reçue du dehors — par voie d'autorité — mais que chacun puisse la connaître, au dedans ou au dehors de la situation concrète. Ensuite, personne n'affirme la nécessité d'une connaissance *explicite et réflexe* des causes (ou principes) pour qu'il y ait véritable connaissance morale. *Pratiquement,* tout homme formé dispose pour l'action du moins de quelques principes universels et tout chrétien les a appris de l'Eglise ; plus nombreux ils sont, plus facilement aussi se formera le jugement moral objectif sur la situation concrète. S'ils expriment donc ce que nous venons d'exposer, certains catholiques peuvent être bien compris lorsqu'ils disent que dans la situation nous « voyons » souvent ou nous « sentons » le vrai moral [21]. S'ils s'expriment ainsi au sens expliqué, ils diffèrent fondamentalement des catholiques qui défendent un jugement immédiat finalement indépendant de l'éthique objective. Au reste, dans l'intention de l'Instruction du Saint-Office, tel est bien l'élément dernier et décisif : savoir que le jugement moral ultime ne dépende pas finalement du seul sujet, de la disposition où il est ou du don qu'il reçoit. Assez secondaire est donc la question que nous venons de poser sur la connaissance plus ou moins préalable, ou au contraire intégrée à la situation elle-même, des normes objectives, soit générales, soit particulières et individuelles.

3) Une autre question spéciale se présente ici. Non seulement les théologiens dont traite l'Instruction, mais encore d'autres qui insistent sur l'intervention de la prudence, attirent spécialement l'attention sur certaines conditions accidentelles qui présentent un *caractère d'indivi-*

---

17. D. Capone, C.ss.R., *Intorno alla verità morale,* 1951, 52 : «...S. Tommaso parla abitualmente di *quasi* sillogismo, *quasi* maior, *quodammodo* syllogizat » ; l'auteur renvoie à I^a II^{ae}, q. 76, a. 1, etc. ; II^a II^{ae}, q. 49, a. 2 c ; *In II Sent.,* d. 24, q. 3, a. 3 c.

18. Nous ne visons ici que la connaissance comme fonction *fondamentale* du phénomène de la conscience.

19. II^a II^{ae}, q. 45, a. 2, c.

20. I^a, q. 58, a. 3, ad 2.

21. Cfr *Som. Théol., I*, q. 54, a. 5, c : « Sentire » etiam de intellectu « per quamdam similitudinem » dicitur.

dualité tout particulier. Outre les circonstances externes faciles à observer et les particularités apparentes du sujet individuel et le moment historique de la situation concrète, etc., d'autres conditions existent que tout autre que le sujet peut à peine connaître, qu'on ne peut même pleinement communiquer à autrui. Ces auteurs en appellent aux particularités et à l'état intérieur psychiques et spirituels [22], à la vocation spéciale de Dieu et à ce mouvement du Saint-Esprit dont le Docteur Angélique enseigne constamment qu'il conduit les fidèles au delà de la limite où la raison et la foi peuvent les mener [23]; ou bien, se réglant sur une doctrine de l'individuation, où l'Eglise leur laisse la liberté, beaucoup en appellent à une différenciation individuelle encore plus profonde et cependant accidentelle [24]. Tous demandent en tout cas que, dans le jugement moral de la situation, compte soit tenu de ces conditions tout à fait individuelles et individualisées, connues du seul sujet; ce n'est qu'ainsi, affirment-ils, que sera parfaite — jusqu'au fond de la tendance volontaire —, la conformité de l'acte à accomplir avec les exigences objectives de la situation, en dépendance de la providence de Dieu. Ici, les théologiens, dont parle l'Instruction, permettent finalement, pour obtenir ce résultat, de recourir à la lumière et au jugement intérieurs indépendamment de la loi morale objective. Au contraire, la doctrine vraiment catholique considère la chose autrement : l'agent lui-même, dans sa connaissance de ces conditions individuelles, est réglé par leur être à elles; c'est avec la connaissance et l'intelligence de l'être de ces circonstances, que le sujet applique les principes de l'éthi-

---

22. Quelques auteurs ne paraissent pas ranger les qualités du sujet lui-même parmi les conditions qui intéressent l'objet du jugement sur « l'acte à accomplir ».

23. Cfr C. A. J. Van Ouwerkerk, C.ss.R., *Caritas et ratio. Etude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après saint Thomas d'Aquin*, 1956, 71-75.

24. Cfr C. Nink, S. J., *o.c.*, 77 : « ...Die Anwendung eines naturgesetzlichen (oder naturrechtlichen) Prinzips in der konkreten moralischen Einzelhandlung unterscheidet sich wesentlich von der rein logischen Anwendung eines allgemeinen Prinzips auf den unter es fallenden Einzelgegenstand. Die Logik verfährt in der Subsumption eines Gegenstandes unter ein allgemeines Prinzip rein formal. Sie abstrahiert dabei von der in der Wirklichkeit absolut notwendigerweise und darum immer bestehenden individuell-existentiellen Eigenart des subsumierten Gegenstandes. Die naturgesetzlichen (und naturrechtlichen) Prinzipien aber gelten nicht bloss *von* allen, sondern auch *für* alle Menschen, von jedem und für jeden einzelnen notwendigerweise aber in je individueller, geschichtlich und situationsbestimmter Form. Sie besagen — entweder formaliter oder in ihrer praktischen Konsequenz — eine von jedem einzelnen in je persönlicher, sinn- und zielgemässer Weise zu erfüllende Aufgabe. Wenn daher der sittlich gut handelnde Mensch ein naturgesetzliches Prinzip anwendet, so vollbringt er den sittlich guten Akt niemals nur in rein formal-dialektischer Subsumption, sondern immer in sinn- und zielgemässer individuell-existentieller Durchführung, entsprechend seiner individuell-existentiellen Eigenart in der geschichtlich gegebenen Situation und ihrer Aufgabe. So soll er es auch tun der Naturordnung nach; ja anders kann er gar nicht moralisch gut handeln. Niemals also lässt sich ein naturgesetzliches (oder -rechtliches) Prinzip, niemals aber auch ein positiv-gesetzliches (oder rechtliches) Prinzip nur rein formal anwenden. »

que objective à telle situation concrète. On pourrait objecter que ces principes sont trop généraux. Mais nous l'avons déjà dit : la nature humaine, puisqu'elle comporte une relation nécessaire aux conditions concrètes, fonde la norme objective de l'action en telle situation. Cette norme étant connue dans la situation elle-même, tout comme aussi la norme plus générale, l'agent a à sa disposition, pour la situation concrète, un sens plus déterminé de la norme générale.

Cette question peut paraître plus difficile du fait que l'agent est seul à connaître les conditions dont nous avons parlé, seul par conséquent *aussi* à connaître en dernier lieu d'un élément final du jugement moral, savoir de la conclusion qui découle de l'application des principes généraux. Par exemple notre état affectif intérieur (tel un certain degré de dépression), duquel dépend cependant aussi une modalité de l'attitude interne ou externe, que nous adopterons en dernier ressort, hic et nunc, envers autrui, n'est connu par personne, ni ne peut être pleinement communiqué à d'autres. — C'est aux philosophes qui tiennent pour l'individuation ultime qualitative, à expliquer comment ils arrivent à la connaître et à l'apprécier, autant qu'il est nécessaire, dans la formation du jugement moral [25]. Il faut s'arrêter davantage aux vocations, instincts, impulsions intérieurs, que l'on rapporte à Dieu. Comme nous l'avons exposé ailleurs [26], une connaissance objective exigera qu'on leur applique les règles du discernement des esprits : ces règles, la psychologie moderne inciterait plutôt à les appliquer plus rigoureusement qu'autrefois. Le sujet qui affirme avoir reçu de Dieu une vocation personnelle à un acte spécial, ou la dispense d'une obligation (pour autant qu'une telle « dispense » au sens impropre soit compatible avec les principes de la loi naturelle), ne peut pas avancer légitimement sans appliquer ces règles. Un « objecteur de conscience » qui se dit libéré du service militaire supposé juste en soi, parce qu'appelé par Dieu à devenir « un prophète de la paix », ou celui qui se prétend autorisé par Dieu à se suicider dans une situation tout à fait particulière, ne peuvent se prévaloir d'une quelconque lumière et jugement intérieur : on doit procéder à une vérification régulière de cette impulsion divine [27].

A propos de ces situations que seul l'agent peut pleinement connaître, une difficulté peut encore se présenter du fait que le rôle du

---

25. Ceux qui affirment que ces éléments « individualisant » (et quelques autres conditions accidentelles) ne sont pas connus réflexivement par l'agent, mais seulement directement, doivent en conséquence admettre aussi un jugement moral non réflexif. Il faut cependant ajouter que ce jugement est à former selon l'ordre moral fondé ontologiquement sur l'être de l'homme : sinon, on admettrait précisément le système d'Éthique de la Situation que l'Instruction condamne.

26. Cfr notre exposé plus fouillé de cette question dans *Situation und Entscheidung, l.c.*, 77-92, surtout 83-85. — De même dans : *Scholastik, l.c.*, 172. — De même dans *N.R.Th., l.c.*, 1084.

27. Nous avons traité ce sujet déjà dans *N.R.Th., l.c.*, 1074, 1801 (cfr aussi 1084) ; *Scholastik, l.c.*, 172 ; *Situation und Entscheidung*, 79 et 84.

conseiller (ou du directeur) y serait jusqu'à un certain point limité. Ce rôle cependant garde sa grande importance : d'abord le conseiller peut aider beaucoup à connaître la situation (par exemple à appliquer des règles du discernement des esprits) ; ensuite, il est bien capable de juger des éléments qui lui sont communiqués.

III. CONCEPTION INSUFFISANTE DE LA LOI NATURELLE

Le jugement d'une situation individuelle par l'application prudente de la loi naturelle est impossible si l'on n'admet pas le concept de nature humaine spécifique (d'autres disent : métaphysique, ou abstraite, ou absolue) [28] tel que la théologie catholique traditionnelle l'enseigne. Le Saint-Office constate que certains catholiques rejettent ce concept traditionnel et, partant, recourent à ce critère de la lumière et du jugement internes. L'Instruction s'engage donc dans la question du concept de nature humaine et de loi naturelle.

1) Elle remarque que certains auteurs catholiques jugent insuffisant le concept traditionnel de « nature humaine » et recourent au concept de nature « existante ». A première vue, cette observation de l'Instruction peut étonner. C'est comme si le concept traditionnel n'était pas celui de la nature vraiment réelle. Mais le mot « existante » est mis entre guillemets, ce qui indique qu'il est pris en un sens spécial. Ce sens, il faut le saisir par le contexte.

Notons que le mot « nature existante » peut de soi signifier *ou* la nature existant en une situation *individuelle, ou* la nature réalisée d'une manière déterminée à une certaine époque, principalement dans les divers « *états de la nature* » (ou « situations du salut »).

---

28. Cfr ce que nous écrivions dans *Lex naturae, l.c.* ; de même dans notre article *De valore legis naturalis in ordine redemptionis,* dans les *Periodica de re morali canonica liturgica,* 1955, 45-64. Nous avons employé le mot « loi métaphysique », pour signifier qu'elle est fondée nécessairement dans l'être total, spécifique, naturel, de l'homme ; et le mot « loi absolue », en ce sens que la nature humaine spécifique fait abstraction des propriétés des divers états de nature dans l'histoire du salut. Cette nature spécifique-abstraite, considérée avec les conditions accidentelles des divers états qui la déterminent, constitue le fondement ontologique de la loi complète de ces divers états : en cette dernière loi, la loi abstraite est conservée tout entière et sans changement formel. Au reste *la manière dont on parle* de la loi naturelle est assez diverse. Certains n'appellent naturelles que les lois fondées immédiatement et de manière déterminée dans la nature spécifique-absolue-abstraite ; toutes les autres lois, ils les regardent comme des applications. D'autres considèrent plutôt comme de loi naturelle — et ceci nous paraît plus juste — toute action que fonde l'être total de l'homme concrètement déterminé (c'est-à-dire l'être spécifique réalisé sous ses conditions accidentelles). On peut cependant très bien dire, pour mieux marquer cette structure, que la loi naturelle a comme *dernier fondement* la nature spécifique-absolue-abstraite. Ainsi avons-nous fait dans l'étude citée. Consulter J. Funk, S.V.D.,

L'Instruction repousse ici l'opinion qui n'admettrait pas la nature humaine spécifiquement et substantiellement identique à elle-même sous ces diverses « situations » *au sens de la théologie catholique traditionnelle* ; opinion, par conséquent, qui n'admettrait pas non plus que la loi morale fondée dans *cette* nature humaine puisse valoir et s'appliquer, identique à elle-même, en toute et n'importe quelle de ces « situations ». Ces auteurs admettront donc — c'est la pensée de l'Instruction — que la lumière et le jugement internes pourront, dans la situation, décider de la moralité objective *indépendamment* des principes de *cette* loi naturelle.

En général, comme le texte de l'Instruction en témoigne, ces auteurs ne nient pas purement et simplement *toute* nature humaine métaphysique, absolue, immuable, ni non plus, corrélativement, toute loi naturelle immuable ; mais ils réduisent (avec du plus et du moins) les éléments absolus de la nature et de la loi naturelle à un minimum. L'Instruction ajoute cependant ici le mot « peut-être » : elle insinue donc (pour le moins), et hypothétiquement elle admet, que certains auteurs, peut-être, rejettent *tout à fait* l'idée de la nature permanente et, en même temps, l'idée corrélative de loi immuable. Nous sommes donc obligés de considérer *les deux sens* donnés au concept de nature « existante ».

2) Parlons d'abord brièvement du concept de nature « existante », entendue au dernier sens. Cette conception permettrait de considérer comme possible une modification de la « nature » et de la « loi naturelle ». Ceux qui affirment de telles modifications en raison des diverses situations, ne pourront plus parler d'*appliquer* une loi naturelle : il s'agira pour eux de *son adaptation* (c'est le mot de l'Instruction) aux situations nouvelles. Ces auteurs, s'il y en a, admettraient donc une loi morale formellement et substantiellement différente selon les divers états de la nature dans l'histoire du salut, ou selon les diverses périodes de l'histoire, ou selon les diverses régions, ou même selon les diverses situations individuelles.

Pour *mettre en lumière* la signification d'une telle théorie, on peut se reporter à la position théologique de nombreux protestants sur la nature humaine et la loi naturelle. A leurs yeux, la nature humaine et la loi naturelle sont substantiellement transformées par le péché originel : ils diront donc que ce qu'on appelle aujourd'hui la norme morale doit être considéré comme une *adaptation* de la « loi naturelle » (c'est-à-dire pour eux la loi du paradis terrestre) à la situation de l'homme d'après la chute. Cette adaptation d'ailleurs, ils la croient con-

---

Primat des Naturrechts, 1955. Et sa première édition : *De iure naturali transcendente ius positivum*, 1947 (Thesis Pont. Univ. Greg.). A. Auer, O.S.B., *Der Mensch hat Recht*, 1956.

tenue obscurément dans la doctrine catholique de loi naturelle : ils ne remarquent pas que dans la pensée catholique, le concept de nature et de loi naturelle ne se rapporte *pas* à *l'état* de nature originelle (paradis terrestre) [29].

Il y a cependant aussi des auteurs catholiques qui parlent volontiers (pour désigner soit une situation quasi permanente, soit des situations individuelles) de la nature « existante », *mais* sans l'interpréter à la manière des protestants ou de certains « situationistes ». Ils parlent en effet de la nature *en tant qu'elle est réalisée sous ses conditions accidentelles déterminées* : cette nature « existante » a sa propre « loi », en tant que, précisée par ces conditions particulières, la nature humaine fonde ici une norme déterminée d'action : or cette norme n'est qu'une détermination objective plus poussée de principes plus généraux. « Nous laissons tout à fait à chaque situation sa propre idéalité et son intelligibilité, et pour cela aussi sa propre loi naturelle, laquelle sans doute doit s'orienter d'après le principe général [30] ».

3) Cependant ordinairement et en principe l'Instruction suppose que les théologiens dont elle parle admettent un certain concept de nature humaine métaphysique, absolue, immuable, et par conséquent, corrélativement, aussi une loi naturelle immuable.

Ceux-ci peuvent certes formellement parler de l'*application* des principes de la loi naturelle aux situations concrètes. Ils sont blâmés d'autre part en tant que, matériellement parlant, ils n'admettent comme faisant partie de la nature humaine et de la loi naturelle qu'un *petit nombre* d'éléments *absolus* et immuables tandis que tous les autres ne seraient que des éléments *relatifs* appropriés aux situations déterminées, plus ou moins permanentes ou même individuelles. Ainsi la nature « existante » et, corrélativement, la loi naturelle contiendrait un petit nombre d'éléments absolus et un grand nombre d'éléments relatifs. L'Instruction ne nous dit pas quels sont, selon ces auteurs, ces éléments absolus, et ces éléments relatifs. Nous savons que sur ce point les auteurs donnent des explications diverses, appuyées sur des motifs philosophiques ou aussi théologiques, comme l'élévation à l'or-

---

29. Dans l'ouvrage *Lex naturae, l.c.*, nous avons longuement démontré que la théologie protestante, en fait, enseignait bien l'*adaptation* de la loi naturelle à la situation d'après la chute, tandis que la théologie catholique au contraire s'en tenait à l'*application* : en quoi les uns et les autres sont conséquents avec leurs principes théologiques. Cfr aussi *Periodica, l.c.*, 55-60.

30. J. Funk, S.V.D., *Der Primat des Naturrechts*, 148. — Comme nous l'avons déjà insinué plus haut, la nature humaine est *modifiée « accidentellement »* par ses qualités accidentelles et ses relations aux circonstances externes : en d'autres termes la substance de l'homme est modifiée accidentellement. Certains philosophes scolastiques, pour éviter tout péril d'« extrinsécisme », utilisent le mot de « modification substantielle », en l'entendant cependant au sens que nous venons d'expliquer.

dre surnaturel, le péché originel et la rédemption chrétienne [31]. L'Instruction insiste pour qu'on admette le concept de nature et de loi naturelle avec l'ampleur que leur accorde la théologie catholique traditionnelle [32]. Les auteurs qu'elle a en vue permettront, en plusieurs matières, des changements, et donc des adaptations de la loi morale — considérée comme relative — aux diverses situations, là où, selon la doctrine traditionnelle, c'est l'application de la loi naturelle *absolue* qui est possible et nécessaire.

4) Ce que nous avons dit suffit en soi pour expliquer l'opinion réprouvée et porter un jugement sur elle. L'on peut cependant montrer encore plus nettement les limites entre les positions condamnées et celles de la doctrine traditionnelle.

De toute évidence, l'Instruction ne *nie* pas la présence dans notre nature « existante » d'éléments qui soient changeants et relatifs. En conséquence, les « lois » ou les « conclusions », qui découleront de l'application, à ces conditions relatives, des principes formellement immuables, n'auront qu'une valeur relative : savoir, relative à ces conditions pour lesquelles seules elles valent. « Le juste et le bien... sont formellement et partout les mêmes, parce que les principes de droit, qui sont dans la raison naturelle, ne changent pas... ; *pris au contraire matériellement, ils ne sont pas les mêmes partout et chez tous les hommes, en raison de la mutabilité de la nature humaine et des conditions diverses où sont les hommes et les choses dans des endroits et des temps différents* [33] ». C'est en interrogeant la raison et la tradition théologique, qu'on déterminera les éléments de valeur purement relative. On notera cependant que la tradition comporte bien des solutions déterminées quant à la substance des questions, mais pas pour toutes leurs particularités. On notera en outre, parmi les auteurs, les différences d'expression et les divers aspects formels qu'ils considèrent. Ainsi, par exemple, aux applications de la loi naturelle, on peut, sans être nécessairement en désaccord, donner les noms d'« applications » *ou* de « conclusions » *ou* enfin de « loi naturelle relative ». Saint Thomas

---

31. Cfr ce que nous avons écrit sur une forme de minimalisme dans *Lex naturae, l.c.*, principalement au chapitre III.

32. Le texte de l'Instruction ne contredit pas l'opinion qui dit que, sous l'aspect théologique (c'est-à-dire de la révélation), la nature humaine (et donc aussi la loi de cette nature) peut être considérée comme l'ensemble des éléments de la nature « existante » qui, selon la révélation, ne sont ni surnaturels ni préternaturels, — pourvu que l'on concède la possibilité de la connaissance *naturelle* de cette « nature humaine », à laquelle « s'ajoutent », par le don spécial de la charité divine, les éléments surnaturels. L'Instruction n'attaque pas non plus l'opinion qui affirme, en certaines questions-limites, l'impossibilité de savoir sinon par la révélation s'il s'agit d'éléments naturels ou surnaturels. Et même n'est pas exclue l'opinion affirmant que cette distinction, en certaines questions, ne nous est pas encore connue avec certitude.

33. *Quaest. disp. de malo*, q. 2, a. 4, ad 13. Saint Thomas estime que ces changements doivent être déterminés par les lois positives.

non plus ne diffère pas de nous pour le fond là où il affirme que le plus grand nombre des propositions de la loi naturelle valent seulement « pour la plupart des cas », et « en quelques cas » ne s'appliquent pas : il parle en effet, à cet endroit, de propositions qui n'expriment qu'inadéquatement « la nature de la justice » [34].

C'est donc à bon droit que l'Instruction ne permet pas ce minimalisme, qui prétend interpréter comme *relatives* un grand nombre de prescriptions de la loi naturelle, que la tradition considère comme *absolues*. Mais les auteurs parlent très souvent de la loi naturelle sans distinguer les éléments absolus et relatifs qu'elle renferme; aussi l'Instruction *ne* défend-elle *pas* de faire cette distinction, bien qu'il s'agisse de véritables éléments de loi naturelle, regardés en gros comme lui appartenant réellement. Ainsi, par exemple, l'on considère à bon droit comme de droit naturel l'autorité sociale et le droit de coërcition; d'après la doctrine traditionnelle cependant, la première est considérée comme de droit naturel *absolu*, le second de droit naturel dans l'état d'après la chute, donc de droit naturel *relatif*. Ce qu'il faut cependant bien comprendre : d'abord, dans les postulats « relatifs », il y a toujours une valeur de loi naturelle « absolue » qui se trouve contenue et qui persiste formellement inchangée; car c'est cela que signifie le mot « application »; ensuite, les mots « absolu-relatif », comme aussi « primaire-secondaire », regardent l'application *actuelle* à la nature telle qu'elle « existe ». Ainsi, par exemple, la peine capitale est de droit naturel « relatif-secondaire », c'est-à-dire qu'elle n'est pas d'application en tout état de nature (savoir dans l'état de nature originelle), mais elle est d'application actuelle dans l'état de « nature tombée ». Ce droit ne se trouve donc dans la loi naturelle absolue que d'une manière « potentielle », « latente », « hypothétique »; et si nos énoncés de la loi naturelle étaient vraiment adéquats, s'ils exprimaient toutes les conditions qui s'y ajoutent, tout énoncé que nous ferions de la loi naturelle serait simplement absolu, invariable pour les divers états. Il faudrait dire : « la peine capitale est de droit naturel *pour* telles conditions », « la Trinité est objet de foi *après* sa révélation », « certains regards, et certains touchers sont absolument prohibés *s'il* s'agit d'une impulsion déterminée de concupiscence et que des motifs déterminés d'excuse n'existent pas », etc. Il apparaît donc de nouveau que le sens des expressions dépend de l'aspect formel considéré par les auteurs et de leurs formulations diverses, sans que le fond même et la vérité ne soient en question [35].

---

34. Sur cette question, cfr O. Lottin, O.S.B., *Morale fondamentale*, 1954, 178-188; on trouvera là également une abondante bibliographie.

35. Pour mieux faire apparaître les limites indiquées par l'Instruction, nous croyons utile de montrer par quelques exemples de théologie traditionnelle, ce qu'elle considère comme éléments relatifs. Qu'il y ait des éléments relatifs en chaque *individu*, et même en diverses situations du même individu, cela ne demande guère d'explication. Mais même à diverses *époques* et en diverses *régions*,

On n'échapperait cependant pas à la condamnation, si l'on proposait la loi naturelle « relative » en ne l'expliquant pas au sens de l'Instruction, mais en en faisant un usage « situationiste ». Celui qui poserait,

---

peuvent se présenter des éléments assez différents, et donc relatifs, d'où peut résulter une différence matérielle surtout en matière de justice dans les requêtes de la raison naturelle. W. Bertrams, S. J., dans *Stimmen der Zeit, l.c.*, p. 19, déclare : « Das echte Naturrecht sieht eine seiner Hauptaufgaben darin, immer wieder das Recht der jeweiligen Kulturepoche zu schaffen ».

Aussi comprend-on en un sens acceptable l'opinion plus d'une fois exprimée dans la théologie traditionnelle — et donc certainement non réprouvée par l'Instruction — selon laquelle, en matière de *droit* naturel (il n'en serait pas parfaitement de même en une autre matière de la loi naturelle) il n'y a que peu de principes vraiment métaphysiques et pleinement universels que l'on doive appliquer aux diverses conditions particulières (cfr J. Funk, *Der Primat des Naturrechts, loc. cit.*, p. 127-150; tout récemment, A. Auer, *o.c.*, affirme, précisément pour appuyer sur la valeur du droit naturel, qu'il n'y a que peu de principes pleinement absolus et universels). Ces docteurs ne nient certainement pas le caractère vraiment naturel des principes et des droits qui en découlent et que la diversité des conditions rend matériellement différents (les uns les qualifient de « droit naturel », d'autres les disent « selon le droit naturel »). — Sur la nature propre de la *justice sociale*, des docteurs éminents déclarent que c'est précisément son rôle de faire découvrir les conditions diverses des temps et des lieux et les droits que ces conditions établissent — tout cela sans doute selon la norme des principes immuables — enfin d'amener la législation et les administrations à se conformer aux découvertes nouvelles (cfr O. v. Nell-Breuning, *Zur sozialen Frage. Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, III, 1949, p. 33-36).

Quant aux divers *états de nature* dans l'histoire du salut, personne n'ignore que la *concupiscence* y est extrêmement différente. Bien plus, ces éléments mêmes, que la nature exige, ne sont pas toujours réalisés de la même façon dans les divers états; selon des théologiens de grande valeur, la « capacité physique » appartient sans doute absolument à la nature, mais la « capacité morale » ne lui est pas tellement essentielle qu'après le péché elle doive actuellement accompagner la nature « existante ». — Très connue ensuite est la doctrine traditionnelle qui distingue la loi naturelle « primaire » et « secondaire » et qui est aujourd'hui dans les habitudes. Les Saints Pères, les docteurs médiévaux, les docteurs contemporains sont d'accord pour permettre d'affirmer que l'état des dons préternaturels du paradis terrestre et celui de l'homme déchu et débilité — tous deux ne découlant pas absolument de la nature de l'homme — conduisent, par application de la loi naturelle absolue, à une loi naturelle « existante », de valeur *relative* en certains points. On nomme principalement le droit de coërcition sous ses diverses formes, etc. Question connue aussi, celle de savoir si et jusqu'à quel point les docteurs du moyen âge tinrent le droit de propriété privée pour un droit naturel absolu ou seulement relatif, par rapport à l'état d'après la chute. En général, lorsqu'on parle de conditions différentes pour l'état d'intégrité et l'état d'après la chute, il est évident qu'il s'agit de conditions, dont *l'activité réelle* n'est liée à la nature ni de façon absolument nécessaire, ni en n'importe quel état de cette nature. (Quant aux Pères, cfr O. Schilling, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, 1914. — Quant aux docteurs du moyen âge, cfr O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von A.*, 1930; R. Linhardt, *Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von A.*, 1932; P. Tischleder, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*, 1923. — Docteurs contemporains, par ex. : Rommen, Manser, Messner, Ermecke, Schilling, etc.; nous n'avons trouvé qu'un seul auteur opposé : C. Weier, O.S.B., dans : O. Iserland, *Die Kirche Christi*, sans date, 219 s.). D'ailleurs, sauf erreur, nous ne savons pas encore distinguer, en toutes les matières, sans exceptions ni imprécisions, entre les éléments absolus et relatifs; et en général (!), cela n'est pas tellement important, car l'application des principes absolus à chaque matière permet de former un jugement conforme à la loi naturelle.

en matière de loi naturelle « relative », le jugement personnel comme critère dernier, capable, pour certains cas plus difficiles, de déroger à cette loi, ne serait certainement pas dans le vrai. Il faut affirmer « que le droit naturel vaut en chaque situation individuelle. Le droit naturel *absolu* vaut en tout temps ; le droit naturel, *relatif* à l'état qui est le nôtre dans l'histoire du salut, ne connaît aucune exception *pour la durée de cet état.* Une norme de loi naturelle reste en vigueur dans toute situation qui réalise les conditions prévues par cette norme [36] ». Ce que divers théologiens appellent droit naturel *relatif* (par rapport à une période déterminée), d'autres, le voyant évidemment sous un autre aspect, l'appellent *absolu,* parce que valable absolument *dans telle période.* Il faut tenir que toute norme morale, fondée ontologiquement dans l'être de l'homme, même si celui-ci est pris avec sa relation à des conditions déterminées, s'impose comme norme objective et doit s'appliquer de façon immuable à toute situation dans laquelle l'être de l'homme — même cet être « relatif » — est réalisé.

IV. L'INTENTION DE L'« ÉTHIQUE DE LA SITUATION »

1) Comme nous l'avons déjà dit, le motif principal de l'Instruction du Saint-Office est d'écarter le péril de la « Nouvelle Morale ». En réalité, — et l'Instruction le dit explicitement, — les théologiens visés poursuivent une fin *pratique.* Ils savent, comme nous-mêmes, la difficulté considérable que présentent, surtout dans nos temps actuels, les situations humaines, si le jugement moral objectif qu'il faut porter sur elles doit suivre la loi naturelle, telle que la théologie traditionnelle catholique l'enseigne. Ce nouveau critère *ultime* du jugement moral, cette lumière intime, ce jugement intérieur, cette intuition personnelle, indépendante des principes de la morale objective, permettront de préserver facilement l'homme ou du moins de le délivrer des situations que l'éthique objective lui rend trop pénibles.

En fait, nous l'avons déjà insinué, c'est précisément ainsi que raisonnent (leurs écrits ou leurs paroles en témoignent) ceux qui osent permettre, d'une façon ou d'une autre, le refus du service militaire d'ailleurs justement exigé, ou le suicide dans des situations trop pénibles : une certaine illumination intérieure montre que ces actes sont permis dans telle situation. Cette illumination intérieure, ils ne veulent point l'interpréter comme une inspiration divine à soumettre aux règles du discernement des esprits, ni comme une conscience purement subjective et erronée. On parle et on écrit dans le même sens, par exemple, sur la licéité de l'onanisme conjugal : on ne nie pas proprement la valeur de l'ordre sexuel qui défend l'onanisme ; mais on nie

36. Dans notre ouvrage cité *Lex naturae,* p. 116.

que cette valeur soit tellement absolue (sans être purement relative), que le jugement interne — accompagné, dit-on souvent, d'une sorte d'indication de l'Esprit Saint — ne puisse la montrer licite dans certaines conditions déterminées. Qu'il nous suffise d'énoncer quelques autres exemples : licéité de l'avortement volontaire, du divorce, de la masturbation ou de la fornication, pour surmonter des difficultés psychiques; licéité de l'union sexuelle extramatrimoniale, lorsqu'elle peut apparaître comme l'expression de la totale union des âmes; etc.

Certains refusent d'admettre que l'homme puisse être obligé, par la loi naturelle, à des choses difficiles, même héroïques, et cela pendant un temps considérable. Parfois on entend prononcer ce principe d'excuse : aucune loi ne peut obliger l'homme à des actes moralement impossibles ou héroïques; principe qui ne vaut que pour la loi positive. De telles paroles détournent en fait l'homme de son devoir : il doit affermir sa volonté et son intention d'observer la loi naturelle; il doit implorer le secours surnaturel de Dieu, conditions sans lesquelles l'observation de l'ordre naturel pourrait en effet devenir impossible, mais sans empêcher la faute. Pour ces auteurs par conséquent, cette lumière de conscience, présentée comme critère indépendant du cas singulier, paraîtra la solution.

Il faut ajouter que cette intention pratique, indiquée par l'Instruction, *n'est pas l'unique,* ce que d'ailleurs l'Instruction n'affirme pas. Qu'on se rappelle les divers motifs théoriques exposés brièvement plus haut (I, 3).

2) C'est évidemment pour une tout autre intention (il est bon de le faire remarquer) que doivent agir et qu'agissent en fait ceux qui s'efforcent de mettre suffisamment en valeur, selon la doctrine catholique, l'intervention de la prudence. Ceux-ci placent au *centre* de l'éthique chrétienne et de la vie morale — pour autant du moins qu'il s'agisse de la moralité naturelle, la seule dont s'occupe l'Instruction — la nature humaine immuable, et corrélativement, l'ordre moral également permanent; ils insistent cependant beaucoup, bien que *secondairement,* sur l'effort pour tenir compte de toutes les conditions particulières, selon l'ordre moral ontologiquement fondé. Du point de vue *théorique,* ils visent ainsi à donner une réponse vraiment catholique et objective, et en même temps adaptée à la mentalité de beaucoup de nos contemporains. Ceux-ci en effet, devant un exposé où l'on insiste beaucoup sur l'importance des principes en minimisant l'intervention de la prudence qui doit juger des éléments individuels de la situation, assez facilement ne nous comprennent pas et, par réaction, inclinent vers un situationisme extrémiste. Du point de vue *pratique,* les mêmes auteurs visent à développer un vrai et entier « réalisme », en s'écartant d'une part d'un faux rigorisme légaliste, d'autre part d'un faux minimalisme. Examinés d'un peu près, les écrits de ces auteurs révéle-

raient souvent un retrait peut-être moins prononcé vis-à-vis du rigorisme exagéré que du côté du minimalisme légal. Ils remarquent qu'on observe souvent avec exactitude et presque scrupule les prescriptions précises des lois universelles, en oubliant, et parfois délibérément, les devoirs qu'exigent, à la lumière sans doute des lois universelles, les conditions particulières de la situation. Plus d'un parmi ces auteurs inclinerait à adopter la doctrine selon laquelle toutes les imperfections positives sont de vrais péchés, bien que véniels. Ils obéissent donc à une tout autre intention que celle que condamne l'Instruction : ils n'écartent point des devoirs qui naissent objectivement de la situation, mais ils exigent qu'on les observe entièrement.

V. CONCLUSION DU SAINT-OFFICE. INTERDICTION

Nous avons donc les conclusions suivantes : L'Instruction ne rejette pas tout ce qui circule sous le nom d'Ethique de la situation. Sont *condamnées* les positions qu'explique l'Instruction. Elles le sont comme contraires à la raison, donc comme philosophiquement fausses. On leur reproche un *certain* relativisme et modernisme. Non qu'elles soient entièrement à confondre avec ces erreurs, mais elles en trahissent des « vestiges ». Il est affirmé, avec une insistance réitérée, qu'elles sont très opposées à la doctrine catholique traditionnelle. On ajoute enfin que plus d'un élément du système réfuté voisine avec des systèmes de morale non catholiques ; ce qui paraît faire allusion surtout à divers systèmes philosophiques actuels et à la théologie protestante. Nous n'avons pas à revenir sur le motif de chacune de ces conclusions.

L'Instruction se termine par une prohibition, dont la raison est donnée : il s'agit d'écarter le péril de la « Morale Nouvelle », ainsi que nous l'avons dit, et de préserver la pureté et la sécurité de la doctrine catholique. Il est interdit : d'abord, d'enseigner ou d'approuver dans les universités, instituts, séminaires et maisons religieuses l'Ethique de la Situation telle qu'elle a été expliquée et condamnée, quelque nom qu'on lui donne ; secondement, de la propager ou de la défendre dans les livres, dissertations, discussions ou conférences, ou par quelque autre moyen que ce soit. Sont chargés de l'exécution de cette interdiction ceux qui sont nommés au début de l'Instruction, c'est-à-dire tous les Ordinaires (pas seulement les Ordinaires des lieux), et aussi les Maîtres eux-mêmes et les Professeurs qui enseignent dans les chaires citées par le texte [37].

Rome. J. FUCHS, S. J.
professeur à l'Université Grégorienne.

37. Le texte de cet article était déjà rédigé et à l'impression, lorsqu'a paru l'important commentaire du R. P. F. Hürth, S. J., sur cette Instruction du Saint-Office, dans *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 1956, p. 137-204. Nous y renvoyons volontiers le lecteur.

Dimensions de la direction spirituelle

La multiplicité des problèmes posés par la direction spirituelle est telle qu'il n'est pas facile à un même homme de posséder la compétence requise pour en parler. Il n'est que de consulter la bibliographie publiée dans les ouvrages qui traitent ex professo de ce sujet. On y voit une liste impressionnante de traités, de directoires, de monographies. Le grand danger serait de se disperser. Outre un aspect théologique essentiel, la direction spirituelle présente des points de vue qui relèvent de la pastorale, de l'histoire, des sciences de l'homme et qui demandent une attention constante pour ne négliger aucun des facteurs requis en vue de présenter une étude cohérente.

Ceci est d'autant plus nécessaire que l'évolution actuelle des sciences de l'homme en particulier oblige le théologien spirituel à tenir compte de points de vue qui n'étaient pas habituellement envisagés dans les études antérieures. Pour éviter aussi bien la dispersion que la confusion, cette étude voudrait envisager d'abord la vraie nature de la direction spirituelle, déterminant à la lumière des déviations ou des contrefaçons possibles ce qui en est la structure essentielle, et ensuite les dimensions de la direction spirituelle, c'est-à-dire son aspect soit individuel soit collectif. De toute évidence bien d'autres points de vue pourraient être envisagés mais c'est délibérément qu'ils seront négligés de façon à centrer l'attention sur ces deux points principaux.

I

Il est utile d'examiner quelque peu le vocabulaire qui relève de notre sujet. C'est ainsi qu'on parle couramment de « directeur de conscience ». Une étude historique serait ici très précieuse qui révélerait de quand date cette expression. Il ne semble pas qu'elle soit très ancienne. Sauf erreur de notre part, S. Jean de la Croix l'ignore. Et par ailleurs cette expression rencontre à l'heure présente une opposition assez généralisée. On est libre d'y voir l'intolérance qui caractérise notre époque à l'égard de toute autorité. Mais il serait sans doute simpliste de mettre en cause l'explosion de subjectivisme qui caractérise nos contemporains et qui les caractérise d'une façon collective. Car il y a peut-être beaucoup plus.

Ce qui doit nous éclairer, et que nous examinerons plus loin, ce sont les déviations signalées par les psychologues de métier et que cette expression même concrétise d'une certaine manière. C'est qu'en effet les mots sont porteurs d'une vie et qu'ils sont révélateurs d'une psychologie. Et un même mot peut se colorer de façons très différen-

tes selon les milieux ou selon les époques. L'expression « directeur de conscience » comporte toute une conception sous-jacente qui serait à creuser et qui ne se manifesterait pas exempte de tout alliage inquiétant. Les deux termes sont à examiner séparément.

Le mot « *directeur* » est essentiellement équivoque. Comment ne pas immédiatement songer à quelqu'un qui « prend en main », comme on dit, la direction de l'âme de quelqu'un? Il n'y a aucun doute que cette attitude n'est pas acceptable, parce qu'elle suppose de la part du « dirigé » une passivité volontaire, à vrai dire une abdication de sa libre décision qui n'est pas du tout dans le sens du développement normal de l'âme. Il se peut qu'au début de la vie spirituelle le « directeur » ait un rôle où l'initiative ait assez d'importance, mais bien vite il en arrive à être d'une façon beaucoup plus dépouillée le témoin de Dieu. En réalité, le seul guide réel de l'âme, c'est l'Esprit Saint, le seul qui la prenne en main, le seul qui la dirige. Un homme ne peut pas être le directeur d'un autre au sens fort du mot. Il y a dans ce mot par conséquent une conception à la fois théologique et psychologique qui est à réviser.

Ensuite, s'agit-il uniquement de la « conscience », quand on va demander conseil à un prêtre? Ce deuxième mot risque de restreindre immédiatement le champ de la vie spirituelle et de faire du moralisme le seul terrain pour lequel on juge bon non seulement de consulter un prêtre mais de demander à un prêtre de prendre les décisions qu'on n'ose pas prendre soi-même. Il semble bien que cette expression de « directeur de conscience » soit issue d'une certaine déviation remontant à l'époque où le moralisme casuiste a dominé dans l'Eglise et a, en quelque sorte, obsédé l'âme des chrétiens.

Nous constatons donc qu'aussi bien le premier que le deuxième terme de cette expression sont tous deux lourds de compromissions gênantes. Un prêtre n'est pas directeur et en second lieu ce n'est pas la conscience seule qu'il dirige. Il n'est donc pas difficile de comprendre pourquoi cette expression a rencontré tant de réticences de la part de nos contemporains et ces réticences ne sont point sans fondements.

Nous verrons que les expressions de jadis, les plus anciennes en particulier, sont les plus belles et autrement riches de sens. Par ailleurs il y a dans cette simple constatation concernant l'expression : « directeur spirituel » le germe des principes qui vont nous éclairer quand il s'agira d'examiner les véritables dimensions de la direction spirituelle.

L'allusion aux expressions employées jadis vaudrait que l'on prolonge ici les réflexions que faisait jadis le R. P. Bouyer quand il étudiait les principes historiques de l'évolution liturgique [1]. A lire certaines études historiques sur la direction spirituelle on prend conscience que l'ignorance de ces études a amené bien des auteurs ayant écrit sur

1. Dans la *Maison-Dieu*, 1947, p. 47-85.

la direction à méconnaître des valeurs authentiques qui étaient beaucoup mieux respectées jadis. Sans doute d'autres valeurs ont affleuré que les anciens ignoraient. Mais il nous semble impossible de mettre sur pied une étude sur la direction spirituelle sans l'étayer par un sondage de l'histoire de la direction spirituelle et de ses réalisations successives dans l'Eglise. L'ignorance de l'histoire amène facilement à négliger des valeurs théologiques et psychologiques engagées dans ce que l'on étudie [2].

Car l'étude de l'évolution historique de la direction spirituelle explique bien des choses, même si elle n'en donne pas les raisons essentielles. Nous constatons à l'heure présente une certaine désaffection de la direction spirituelle de la part de ceux-là mêmes qui doivent en être les instruments, les prêtres. Or cette désaffection peut provenir pour une part d'une réaction contre une conception autoritaire de la direction spirituelle, celle qui ressemble fort au comportement d'un père jaloux de son autorité et empêchant l'épanouissement adulte de ses fils. L'enquête menée par le R. P. Simoneaux et relatée par le R. P. Godin [3] révèle que ce sont surtout les adultes qui fournissent le plus de critiques contre la direction spirituelle — et cela montre bien où est la difficulté essentielle. Alors que les jeunes en général souhaitent la direction spirituelle, les adultes se montrent beaucoup plus désabusés, en grande partie parce qu'ils n'ont pas rencontré de prêtres capables de les faire parvenir à cet âge adulte spirituel qu'ils voulaient atteindre.

Devant cette attitude, il est immanquable qu'une réaction se produise et qu'elle aille jusqu'au culte de la spontanéité pure, au culte de l'inspiration directe de la part de Dieu sans aucun contrôle sacerdotal. Et l'histoire nous montre que souvent l'humanité marche par oscillations opposées. C'est avec raison sans doute que l'on s'oppose à une conception autoritaire et infantilisante de la direction spirituelle. Mais de là à se réjouir, comme d'un progrès, d'une attitude de pure spontanéité

2. C'est à cet effet que nous croyons nécessaire de souligner avant toute autre chose l'important article paru dans le *Dictionnaire de Spiritualité,* fascicules XX-XXI, col. 1002 et suivantes, sous le titre « Direction ». Cet article extrêmement important commence par des études historiques de la direction spirituelle en Orient puis en Occident; après quoi il envisage les différents aspects théologiques, psychologiques et canoniques de la direction spirituelle. Il faut y noter également l'importante contribution apportée par le R. P. MacAvoye du point de vue de la caractérologie. Outre cette étude, il est bon de se reporter à la bibliographie fournie par le R. P. de Guibert dans ses *Leçons de théologie spirituelle,* tome I, p. 352-380. Voir en outre : l'encyclopédie *Catholicisme,* t. II, *« Direction spirituelle »,* col. 864-872. Le numéro des *Etudes Carmélitaines* consacré intégralement à la direction spirituelle en 1951 sous ce titre *Direction spirituelle et Psychologie.* Sans être exhaustif, ce volume contient des études importantes sur différents aspects de la direction. Voir aussi : *« Direction spirituelle et Action catholique »* par A. Lebreton, dans le *Supplément* de la *Vie Spirituelle* du 15 novembre 1955, p. 375-384; *« Problèmes de direction spirituelle »* par le chanoine Renard, dans *L'Eglise éducatrice des consciences par le Sacrement de Pénitence,* Nancy, 1952, p. 115-143; *« Direction spirituelle et caractère »* par A. Godin et H. Simoneaux, dans la *N.R.Th.,* 1956, p. 271-291.

3. Dans la *N.R.Th.,* 1956, p. 271-291.

et de refus de contrôle sacerdotal, il y a beaucoup de distance. S'il est vrai qu'un extrême est fâcheux, l'autre ne l'est pas moins. Si nous voulons que progrès il y ait, il est important de restaurer une notion équilibrée de la direction spirituelle.

II

Ce n'est pas l'une des manières les moins fécondes d'aborder un sujet que de noter les déviations possibles. Par ailleurs les critiques adressées à la direction spirituelle ne sont pas non plus sans nous éclairer.

A première vue ce sont surtout les psychologues de métier qui récemment ont le plus durement critiqué la direction spirituelle. Et sans doute faudrait-il tenir compte de deux faits. Le premier c'est que les psychologues de métier sont appelés surtout à constater les dégâts qui ont pu être causés dans certaines âmes et non à faire une étude exhaustive des gains et des pertes. Il est donc normal que leur bilan soit surtout négatif. En second lieu, il ne faudrait pas oublier que bien des dommages sont ressentis par des êtres qui, en réalité, présentent dans leur constitution ou dans leur histoire personnelle un terrain favorable à l'avance aux dommages en question, qu'ils attendent en quelque sorte. Souvent l'incident réel qui a fait naître le désordre psychologique n'est que l'occasion décisive et non pas la cause. Mais peut-être ceci ne doit-il constituer qu'une raison de plus de veiller attentivement au rôle que l'on remplit auprès de certains êtres.

Ceci dit, il est bon que l'on sache la sévérité extrême des psychologues à l'égard des directeurs spirituels et le nombre considérable de déviations psychologiques et d'erreurs religieuses qui sont dues à l'influence d'un directeur.

Si l'on met en cause la valeur du témoignage des psychologues de métier, et même si l'on a des raisons fondées de croire que le témoignage de l'un ou l'autre peut être tendancieux, on ne récusera pas le témoignage d'une sainte Thérèse d'Avila qui déclare avoir tant souffert de ses directeurs et surtout le jugement étrangement sévère de saint Jean de la Croix. N'a-t-il pas écrit cette phrase : « Bien des maîtres spirituels font beaucoup de dommages à maintes âmes [4] ». Il n'est pas nécessaire de commenter longuement ce jugement qui comporte une triple insistance sur l'étendue des dommages causés par les directeurs spirituels.

L'œuvre de saint Jean de la Croix permettrait de résumer les différentes déviations possibles de la direction spirituelle. Il ne semble pas que les critiques modernes aient pu ajouter substantiellement aux trois grands chefs de reproches qu'il adresse à certains directeurs spirituels.

Les premières des déviations incriminées sont d'ordre moral. Ce sont

4. *Vive Flamme*, III, 3, p. 1039.

les plus brutales, elles sont faciles à déceler, elles sont de toujours, elles ne posent aucun problème particulier : jalousie quasi conjugale de certains directeurs vis-à-vis de leurs dirigés ; totalitarisme tellement autoritaire que les âmes étouffent sous cette direction ; ou encore manque de foi suffisante chez le directeur pour comprendre les desseins de Dieu sur une âme qui se confie à lui. En conséquence il arrive que certains directeurs, au lieu d'aider les âmes, barrent la route qui les mène à une générosité plus grande au service du Seigneur.

Le deuxième grief que l'on peut faire à certains directeurs spirituels est celui de leur ignorance. Cette ignorance a souvent pour conséquence un dogmatisme assez sectaire et une attitude qu'on pourrait qualifier d'éteignoir spirituel. Sainte Thérèse d'Avila en a beaucoup souffert. Saint Jean de la Croix n'est pas moins sévère pour ce genre de directeurs, étant donné que l'ignorance et l'erreur dans ces cas sont coupables.

Mais ce sont surtout les déviations psychologiques qui sont le plus à redouter parce qu'elles se produisent chez ceux-là même qui se veulent fidèles, d'une part, et qui, d'autre part, ont suffisamment étudié pour connaître leur rôle. Ce qui est grave, c'est que, même involontairement, le directeur imprime en son dirigé ses défauts, ses préférences et surtout hélas son déséquilibre. Il n'est pas question d'un calcul mais d'une empreinte involontaire et pourtant infaillible. Quand saint Jean de la Croix écrit : « Tel sera le maître, tel sera le disciple ; et tel sera le père, tel sera le fils [5] », il ne fait qu'énoncer en termes apparemment de sens commun une vérité psychologique dont les conséquences sont graves. Il y a des rectifications qu'il faut avoir subies soi-même pour être apte à aider les autres à s'y prêter. Il y a des décantages qu'il faut d'abord avoir expérimentés pour ne pas gauchir l'attitude d'une âme qui s'y achemine [6].

Il n'est pas du tout question ici de sainteté personnelle mais bien d'équilibre psychologique. On peut parfaitement se sanctifier soi-même et être inapte à guider une âme au service du Seigneur. La grâce de la direction spirituelle n'appartient pas d'abord à la grâce sanctifiante mais se rattache à l'ordre instrumental. Et les conséquences de ce principe théologique sont importantes dans la pratique.

Il était important de montrer d'abord tout l'enjeu qu'il y a à bien ou mal concevoir le rôle du directeur spirituel. Devant ces déviations on ne comprend que mieux l'importance de mettre en lumière la nature essentielle de la direction spirituelle.

---

5. *Vive Flamme*, III, 3, p. 1039.

6. Nous renvoyons à ce que nous avons écrit sur ce sujet dans l'étude consacrée à la « *Direction spirituelle d'après S. Jean de la Croix* », dans le numéro des *Etudes Carmélitaines* consacré à la direction spirituelle.

III

Nature essentielle de la direction spirituelle

Ce qu'il est convenu d'appeler la direction spirituelle est l'aide apportée, ordinairement par un prêtre, à une âme pour favoriser l'épanouissement authentique de sa vie de relations avec Dieu et avec les âmes. Cette définition met bien en lumière le caractère essentiellement spirituel et non pas d'abord moral de la direction spirituelle. Il n'est pas question de nier la morale : elle est présupposée et, en outre, elle traduit concrètement l'élan spirituel. Il n'en reste pas moins qu'en dépit de cette importance, l'essentiel demeure la vie théologale de l'âme. Il n'est pas question d'éliminer ou de mépriser son comportement moral, mais il est nécessaire d'une part de réagir contre un moralisme exclusif, et de l'autre, de reconnaître que dans le domaine religieux il y a une valeur-source et que cette valeur est dans la vie théologale.

S'il y a un mot qui puisse convenir à celui dont le rôle est d'aider l'âme à arriver à ce plein épanouissement de sa vie de relations avec Dieu et avec les hommes, c'est bien celui de *Père* avec ou sans le qualificatif : *spirituel*. Il s'autorise de saint Irénée qui disait déjà : « Celui qui est enseigné par la parole d'un autre est appelé le fils de celui qui l'enseigne, et celui qui l'enseigne est appelé son père ». Il n'est pas question de paternité première mais de paternité participée. L'unique paternité dans le domaine spirituel est celle de Dieu ; le prêtre ne fait qu'y participer. Mais c'est sans doute parce que cette notion de paternité divine était plus vive jadis que les anciens ont compris la valeur de ce mot de Père spirituel. « Les premières générations chrétiennes ont vécu dans l'étonnement de la charité de Dieu pour nous. Et leur foi en cet amour se condense surtout en ce nom de Père qui est le nom propre du Dieu de Jésus-Christ [7] ». De là la valeur profonde de ce nom de Père qui évoque immédiatement un style de relations spirituelles.

Tout le comportement du Père spirituel doit être inspiré des considérations précédentes. Il n'est pas le Père au sens premier du mot. Donc il doit avoir le respect de l'initiative de Dieu. Il est « *l'ami de l'Epoux* ». De là son respect des desseins de Dieu sur les âmes et des chemins propres à chaque âme en particulier.

De la part du fils spirituel, ce qui doit caractériser son attitude ce n'est pas le primat de la prudence mais c'est celui de la foi. C'est en effet la foi qui définit la relation de fils à Père spirituel. Evidemment il faut entendre ce mot au sens analogique. Mais il est important de comprendre qu'un Père spirituel n'est pas un maître de technique. Il est concrètement pour une âme qui s'adresse à lui l'instrument de la parole de Dieu. Il est celui qui propose à l'âme, et dans les circonstan-

7. *Dictionnaire de Spiritualité*, XX-XXI, col. 1012.

ces concrètes où elle se trouve, ce dépôt de la parole de Dieu. Il faut ajouter que ce n'est pas tellement en tant que vérité à croire qu'il la lui propose mais en tant que vérité à vivre. L'excès serait de parler ici de foi au sens strict. Ce qui ne convient même pas quand il s'agit des directives du Pape prononçant simplement un discours public. Par conséquent, il ne s'agit pas de foi au sens strict, mais il s'agit bien de la foi analogiquement entendue.

Il faut reconnaître là une structure de l'Eglise. Car il y a une sorte de délégation du pouvoir ordinaire de l'Eglise qui fonde l'autorité du Père spirituel par rapport à son fils. L'exemple de saint Paul au moment où il a été terrassé sur le chemin de Damas est révélateur. Si le Christ l'a envoyé à Ananie, ce n'est certainement pas faute de pouvoir lui dire Lui-même ce qu'Il attendait de lui, mais afin de lui montrer par cet exemple concret que dans son Eglise la vérité à croire comme la vérité à pratiquer passait par l'intermédiaire de l'homme qualifié. Tout ceci a été plus d'une fois mis en lumière et tout spécialement par le Pape Léon XIII dans sa lettre *Testem benevolentiae* du 22 janvier 1899. Ce texte important vaut la peine d'être cité : « L'expérience elle-même nous l'enseigne, ces avertissements et ces impulsions de l'Esprit Saint ne sont perçus le plus souvent que par le secours et comme par la préparation du magistère extérieur. Saint Augustin dit à ce sujet : Celui-là coopère à la naissance du fruit qui, au dehors, arrose le bon arbre et le cultive par un intermédiaire quelconque et qui, au dedans, lui donne l'accroissement par son action personnelle » (De gratia Christi, ch. XIX). Cette observation a trait à la loi commune de la Providence qui a établi que les hommes fussent généralement sauvés par d'autres hommes et que, de même, ceux qu'elle appelle à un plus haut degré de sainteté y fussent conduits par des hommes, « afin que, suivant le mot de saint Jean Chrysostome, l'enseignement de Dieu nous parvienne par les hommes » (Hom. I, in Inscr. altar.). Nous trouvons aux origines mêmes de l'Eglise une manifestation célèbre de cette loi : bien que Saul, *respirant la menace et le carnage* (*Act.*, IX, 1), eût entendu la voix du Christ lui-même et qu'il Lui ait demandé : *Seigneur, que voulez-vous que je fasse?*, c'est à Damas, vers Ananie qu'il fut envoyé : *Entre dans la ville et là on te dira ce que tu dois faire*[8] ».

Ce n'est pas à dire que le prêtre ne puisse avoir vis-à-vis de son fils spirituel un rôle semblable à celui de n'importe quel autre maître humain possédant une science ou un art; ce n'est pas à dire qu'il ne puisse lui donner strictement un enseignement que le fils spirituel ignore; mais quelle que soit l'importance de ces deux points de vue, ils peuvent passer complètement au second plan et même dans certains cas être inversés au bénéfice d'une simple relation à Dieu par l'intermédiaire d'un homme qualifié. Le Père spirituel est alors vraiment le

8. Voir le texte latin de cette lettre dans *N.R.Th.*, 1899, p. 163-174; le passage cité, p. 168.

témoin de Dieu qui authentifie les vues et exigences du Seigneur sur une âme.

Sur le plan individuel comme sur le plan collectif, il nous faut tenir compte des besoins actuels de l'Eglise et ne pas hésiter à souligner combien il serait fâcheux d'insister sur une conception exclusivement moralisante de la direction spirituelle. Sans aucun doute l'attitude morale est la traduction en actes d'une vie théologale. Mais il n'y a aucun doute non plus que la source de la vie spirituelle demeure la vie théologale et c'est par conséquent sur ce point que doit porter avant tout l'effort du Père spirituel. Certes, il ne peut être question d'opposer la vie morale à la vie théologale; il s'agit au contraire de tendre à une sorte de totalité spirituelle dans laquelle la vie théologale anime une authentique vie morale. Saint Jean manifeste bien cette totalité dans un texte de son Epître : « Quiconque aime Dieu est né de Dieu et connaît Dieu; Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour [9] ». Il n'est pas question de confondre dans l'ordre théorique le plan théologal et le plan moral. Ces distinctions sont nécessaires dans l'étude abstraite. Mais dans la synthèse de la vie il est indispensable de les recomposer d'une façon intégrale.

Pour saint Jean [10], la connaissance de Dieu n'est pas une saisie intellectuelle abstraite, mais une expérience qui met en jeu toutes nos facultés et qui les entraîne ensuite dans le concret de l'existence. La connaissance de Dieu suppose que l'on vit de la vie de Dieu et que l'on saisit sa présence au fond de l'âme. Il est normal qu'une telle connaissance, qui suppose la mise en jeu de nos facultés affectives, se traduise concrètement par l'exercice de ces mêmes facultés sur le plan des relations avec le prochain. On conçoit alors qu'il ne s'agisse plus du tout d'opposer vie théologale et vie morale mais de les recomposer dans une totalité vécue. C'est en ce sens que le Père spirituel est celui qui guide l'âme de son fils vers une expérience qu'il ne dépend pas de lui de provoquer mais de préparer, de favoriser. Il est mandaté par Dieu pour juger de son authenticité et, éventuellement, aider l'âme à en manifester concrètement la qualité.

Il semble que ceci commande l'attitude que doivent garder les Pères spirituels devant les questions, presque toujours situées sur le plan moral, de leurs fils spirituels. Tout en maintenant les nuances nécessaires dans la pratique, il est clair qu'il ne faut pas accepter de suivre les âmes sur ce seul terrain de la morale. Sans doute cette manière de « poser des cas » manifeste-t-elle une éducation première déficiente et à refaire. La seule manière éducative d'agir dans ce cas consiste à montrer que c'est précisément aux fils spirituels eux-mêmes à résou-

---

9. *I Jean*, IV, 7.

10. Voir l'excellent article du R. P. Boismard, O.P., *La connaissance dans l'Alliance nouvelle, d'après la première lettre de saint Jean*, dans la *Revue biblique*, 1949, pp. 388-391.

dre ces cas concrets. Tout au plus le Père spirituel peut-il les aider à les résoudre eux-mêmes, chacun selon leur situation personnelle. De plus, il peut y avoir là une occasion de dire et de redire que tout ce qui relève de l'ordre de la conclusion concrète n'est pas d'abord l'objet de la direction, mais bien ce qui relève de la vie-source de l'âme avec le Christ. Tout ce qui est de l'ordre moral doit en être la condition ou le témoignage.

Il y a une situation limite qui met admirablement en lumière ce point de doctrine. C'est qu'il est des circonstances, nullement chimériques, où un Père spirituel a le devoir non seulement de ne pas imposer sa propre solution concrète mais de respecter la solution prise par tel de ses fils ou de ses filles spirituels et qui est, en fait, opposée à celle qu'il prendrait personnellement s'il était dans la même situation. Du moment que la solution adoptée est en conformité avec les principes d'une vie authentiquement chrétienne et qu'elle est éclairée par la lumière d'une foi vivante, il n'y a pas de raison pour que le Père spirituel ne respecte pas la solution concrète prise par l'un ou l'autre de ses fils spirituels en opposition avec sa propre manière de voir. Ce paradoxe limite éclaire admirablement ce qui nous semble relever de l'essence de la direction spirituelle. Sans doute est-ce un cas limite mais le retournement qu'il manifeste par rapport à une certaine conception de la direction spirituelle met bien en lumière ce qui nous paraît important de redire.

IV

Il ne nous appartient pas de dire ici le rôle qu'en ces matières doit jouer le don de discernement des esprits [11]. On ne saurait en sous-estimer l'importance. Nous voudrions souligner combien l'évolution des sciences de l'homme et les connaissances psychologiques si développées, acquises à notre époque, offrent au Père spirituel un instrument d'influence qui est irremplaçable. La plupart des solutions concrètes, en effet, sont prises en vertu de situations psychologiques et de composantes relevant des différents caractères. Cette connaissance des sciences de l'homme aidera efficacement le Père spirituel à distinguer les principes essentiels de leurs applications concrètes.

Pourquoi ne pas souligner le malaise également éprouvé soit à la lecture de certaines « relations » spirituelles ou même de certains traités, soit en parcourant certaines études plus ou moins rationalisantes des psychologues? Il serait grave que la naïveté ignorante des uns vienne provoquer le sourire entendu des autres, ou que la suffisance facile des autres vienne provoquer une sorte d'exaltation surnaturaliste des uns. La vérité doit tenir compte des deux facteurs et sans aucun

11. On lira à ce sujet la belle étude du P. A. Lefèvre, S. J., *Direction et discernement des esprits selon saint Ignace,* dans la *N.R.Th.,* 1956, p. 673-686.

doute les distinctions nécessaires sont facilitées par le progrès des sciences de l'homme. Un exemple manifestera mieux que de longues discussions notre pensée à ce sujet.

Une jeune fille vivant dans le monde et n'ayant nullement l'intention de se consacrer à Dieu dans la vie religieuse vient demander à son Père spirituel l'autorisation de prononcer un vœu de chasteté parfaite (c'est à dessein que nous évitons le terrain si brûlant du vœu d'obéissance et qui demanderait peut-être encore plus de nuances). Devant cette demande il serait de mauvaise méthode de nier la présence d'une composante surnaturelle : en l'occurrence le désir de donner à Dieu un témoignage d'engagement sincère. Ce désir de la fille spirituelle peut parfaitement trouver écho dans l'âme de son Père sous forme d'un désir non moins surnaturel — et dont les Epîtres de saint Paul ne sont pas sans donner de témoignages, — d'aider ce don total d'une âme à Dieu. Ceci est clair et doit être dit d'abord.

Il y a également des composantes naturelles qu'il serait téméraire de nier. De la part du Père spirituel, l'accueil trop facile fait à une demande de ce genre pourrait manifester une sorte de revanche secrète d'une privation non intégrée. Sur le même plan naturel, il se peut qu'il y ait chez la fille spirituelle une crainte de soi, un besoin de sécurité, un désir non adulte de protection qu'elle compte demander à cet engagement du vœu. Un jugement complet doit tenir compte des deux composantes, naturelle et surnaturelle, et ce qui est grave c'est de se limiter à l'un ou l'autre des points de vue ainsi qu'on le fait souvent. Il est trop clair qu'il n'y a pas de principe abstrait qui permet de tracer, s'il en est, de ligne de démarcation, mais il est nécessaire de se rappeler qu'il n'existe pas de désir de ce genre purement surnaturel, et qu'il serait bien pessimiste de n'y voir toujours que des composantes naturelles.

Les études actuelles des psychologues [12] et des caractérologues [13] montrent l'importance des considérations du sujet dans la direction spirituelle. Sans doute n'est-il pas possible que tous les Pères spirituels possèdent à fond les techniques de la caractérologie et toutes les indications actuelles de la psychologie. Encore faut-il que nul n'ignore les facteurs considérables de variabilité des sujets, dus aux différences de caractère et non moins aux différences d'histoire personnelle de chacun : ce qui relève du caractère se situant davantage dans la ligne statique et ce qui relève de l'histoire personnelle se situant davantage sur le plan du dynamisme.

Il ne faut pas conclure trop vite à un refus « surnaturel », là où il y a peut-être simplement une inadaptation de méthode. L'homme-en-soi n'existe pas et surtout il ne s'identifie pas avec notre propre image. Le

12. Voir l'article du R. P. MacAvoye, dans le *Dictionnaire de Spiritualité*.
13. Voir l'article des PP. Godin et Simoneaux, dans la *N.R.Th.*, mars 1956.

bienfait des études de psychologie et de caractérologie est d'apprendre une certaine modestie à celui qui est chargé de guider les autres. Le respect de la ligne personnelle de chaque âme doit être la conclusion normale d'études de ce genre.

V

Dimensions de la direction spirituelle

Depuis quelque temps on a beaucoup parlé de la dimension collective de la direction spirituelle. Cette expression est susceptible de deux sens nullement exclusifs l'un de l'autre.

1) La direction spirituelle peut être collective *quant au mode* c'est-à-dire qu'elle peut être donnée collectivement au cours de conférences, de causeries, de cercles au lieu d'être donnée individuellement à chacun en particulier.

2) *Quant à l'objet,* c'est-à-dire qu'au lieu de viser strictement les rapports individuels d'une âme avec Dieu, la direction est appelée de plus en plus à prendre comme objet les devoirs collectifs des chrétiens dans le monde.

Le renouveau d'actualité de cette perspective est dû à l'Action catholique : on l'a plus d'une fois souligné [14]. Nous ne pouvons que nous féliciter de ce renouveau. Il est en effet beaucoup plus exact de parler de renouveau que de nouveauté. Car ici encore l'histoire nous apprendrait beaucoup. Sans remonter à l'exemple pourtant important de saint Jean-Baptiste dont la prédication envisageait déjà des problèmes de milieu beaucoup plus que des problèmes personnels, on peut dire en simplifiant les choses que si l'Orient, comme presque toujours, a manifesté une tendance plus personnelle dans les rapports de Père à fils spirituel, par contre en Occident dès le IV^e^ siècle il y a eu des essais manifestes de direction spirituelle collective [15]. Sans doute ne faut-il pas nous attendre à trouver les différenciations modernes dans les époques lointaines de l'Eglise et il serait naïf de les y projeter. Pourtant comment omettre des traités comme le *De Officiis ministeriorum* ou le *De virginibus* de saint Ambroise? Les lettres collectives et les traités de saint Jérôme et de saint Augustin fourniraient maints exemples féconds. Il est classique de relever l'importance et l'influence considérable qu'a eues sur la formation du clergé au moyen âge la *Regula Pastoralis* de saint Grégoire le Grand. Pour saint Anselme, on n'hésite pas à le considérer « comme un très grand Directeur », et non pas seulement comme un directeur sur le plan individuel [16]. Si l'on continue à avancer dans l'histoire de l'Eglise, on trouvera bien d'autres témoignages que nous négligeons pour ne relever que celui-ci. Parlant de

14. Voir en particulier l'article du chanoine R e n a r d, cité note 2.
15. Cfr *Dictionnaire de Spiritualité, l.c.,* col. 1061.
16. *L.c.,* col. 1081.

la direction au XV^e siècle environ, l'auteur de l'étude à laquelle nous empruntons ces documents fait cette remarque : « Beaucoup de directeurs de cette époque se caractérisent par leur attachement à l'Eglise, tant par le souci de préserver leurs dirigés contre les faux spirituels de toute espèce qui surgissent en ces quatre siècles, que par leur zèle à réformer l'Eglise ou les Ordres religieux (ainsi l'Augustin S. Laurent Justinien † 1456) et à donner à leurs chefs la conscience de leurs responsabilités. En cela ils se distinguent du directeur tel qu'on le conçoit aujourd'hui, plus spécialement occupé du seul bien spirituel du dirigé [17] ». Il n'est pas superflu de noter qu'il y aurait sans doute des jugements à réformer en constatant combien à certaines époques cette dimension collective de la direction spirituelle était en faveur.

Nous ne pouvons donc que nous réjouir en constatant que cette double dimension collective de la direction spirituelle retrouve en ce moment un regain d'importance.

L'obligation où est le chrétien d'incarner son christianisme en climat païen pose des questions qui ne sauraient être résolues par la seule lumière des principes abstraits. L'Evangile éternel doit être vécu autrement en pays de mission et en chrétienté, on peut même ajouter et dans chaque milieu. Aucun à priori n'est possible en ce domaine. Il faut une information vaste, une connaissance où l'induction a beaucoup de part, et c'est ce qui fonde le rôle des échanges collectifs [18].

C'est pourquoi le Père spirituel ne peut que gagner dans des échanges où les chrétiens eux-mêmes apportent les éléments de solution nécessaires. Ceci vaut autant pour les problèmes individuels envisagés collectivement que pour les problèmes strictement collectifs.

Pourtant, il nous semble indispensable de maintenir le jugement qualifié du seul prêtre, témoin de Dieu, à condition qu'il soit vraiment qualifié, même humainement. Et il l'est dans la mesure où il sait écouter ceux qu'il a mission d'éclairer. Il ne s'agit pas, ce serait contraire à tout ce que nous avons essayé de dire, de lui confier, à lui seul, le rôle de prendre une décision concrète devant une attitude à prendre. Mais il lui revient d'éclairer les faits par les principes de l'Evangile et d'aider les laïques à conclure eux-mêmes. Ceci vaut en particulier pour les cercles d'études d'Action catholique.

Mais s'il est vrai que cette manière d'agir peut être une excellente occasion de donner collectivement des orientations de vie chrétienne à chaque âme, même pour des problèmes personnels, il n'en est pas moins vrai que par excellence cette attitude s'impose quand il s'agit de résoudre des problèmes collectifs, c'est-à-dire la manière d'incarner collectivement notre christianisme.

C'est bien en effet le bénéfice de l'Action catholique de permettre

17. *L.c.*, col. 1083.

18. Voir A. Lebreton, *Direction de conscience et Action catholique*, dans la *Vie Spirituelle, Supplément*, 15 nov. 1955, p. 375-384.

de donner collectivement des orientations permettant de vivre collectivement la doctrine de l'Evangile. C'est-à-dire que la direction spirituelle, dans sa dimension totale, se trouve être à la fois collective quant au mode et quant à l'objet. On ne saurait trop souligner la fécondité de cet aspect positif de la direction spirituelle donnée collectivement sur des problèmes collectifs. Pour en garantir la fécondité, il est indispensable d'éviter deux écueils. La manière de les éviter permet de mettre en lumière ce côté positif de la direction spirituelle collective.

Le premier danger est celui que l'on peut appeler le moralisme sociologique. Nous trouvons sur le plan collectif la tentation énoncée précédemment sur le plan individuel : c'est celle de réduire le religieux au moral. Et certes, ayons la franchise de dire que la tentation en est grande devant le manque de vérité incarnée de tant de vies chrétiennes. Devant l'égoïsme sous toutes ses formes et l'ignorance même des problèmes collectifs il n'est que trop nécessaire de souligner l'importance des problèmes relevant de la morale sociale et en général du christianisme dans les problèmes de milieu. Il n'en est pas moins vrai que c'est un véritable danger spirituel de réduire le religieux à son aspect uniquement de morale collective et parfois de morale collective humaine. Il ne faudrait jamais confondre la solidarité avec la charité évangélique, du moins sur le terrain objectif. Et cela demeure vrai même si concrètement la solidarité est la seule forme possible de témoignage de la charité surnaturelle. Car le seul amour valable du prochain passe par le cœur de Dieu. C'est uniquement quand saint Pierre eut protesté auprès du Christ par trois fois de son amour personnel, qu'il lui fut donné d'exercer son mandat apostolique sur les brebis du Seigneur. A temps et à contretemps, il y a donc lieu de souligner toujours combien les comportements personnels et collectifs ne trouvent leur véritable source que dans une vie théologale profonde. Et ce sera la difficulté mais aussi la fécondité de cette direction spirituelle collective que de ramener toujours les problèmes concrets à leur source intérieure et théologale au lieu d'en faire l'occasion de recettes pratiques pour des cas concrets.

Le second écueil à éviter est celui du grégarisme-refuge. Nous voulons désigner par là l'attitude qui consiste à se réfugier dans la responsabilité collective pour éviter tout ce qui pourrait paraître trop personnel dans le don de soi aux autres. Il y a, en effet, un engagement personnel devant lequel il est normal qu'on hésite. Mais il ne serait pas normal qu'on cherche à éluder cet engagement en se réfugiant dans la responsabilité collective.

Ici encore il n'y a pas à craindre de souligner combien cette tentation est fondée devant l'individualisme de tant de chrétiens et leur ignorance des véritables dimensions de leur christianisme. Et pourtant les structures collectives ne se referont chrétiennes que par l'intensité de vie personnelle des chrétiens. C'est du dedans que doivent éclater les

structures collectives et non pas en vertu de je ne sais quelle décision extrinsèque, dispensant chaque chrétien de s'engager personnellement. Un exemple permet d'illustrer notre pensée c'est celui de l'esclavage. Depuis les paroles du Christ en saint Jean (XIII, 34) donnant à ses disciples comme signe distinctif l'amour les uns pour les autres, il semble que le principe de l'égalité de tous les hommes devant Dieu était posé. L'Epître à Philémon ne fait que concrétiser dans un cas particulier l'enseignement du Christ. Et pourtant il a fallu bien du temps avant que ce principe vivant portât tous ses fruits jusqu'à la disparition de l'esclavage en tant que structure sociale. C'est pourtant la manière évangélique dont les structures doivent évoluer. C'est du dedans et par le cœur des hommes que les structures évoluent. Ce n'est certes pas par un culte inadmissible de l'individualisme que nous disons ces choses. Mais c'est par conscience de la nécessité de l'engagement personnel de chacun des chrétiens à l'intérieur des structures existantes. C'est l'unique moyen de les faire évoluer vers d'autres formes qui sont souhaitables.

Il en est ainsi dans tous les domaines. Il ne faut pas nier que sur le plan social, sur le plan liturgique, sur le plan même de la pensée, il y a une véritable tentation de se réfugier dans le collectif par peur de l'engagement personnel. Mais ni saint Paul ni saint Jean n'auraient commis l'erreur de sacrifier soit le mystère personnel de chaque âme, soit celui de la sainteté collective de l'Eglise. Il serait chimérique de vouloir opposer saint Paul à saint Jean car tous deux nous donnent des affirmations fort claires soit dans le sens de l'importance du mystère personnel de chaque âme soit dans le sens du mystère collectif de l'Eglise.

Il est donc important de maintenir le sens de l'engagement personnel aussi bien dans la prière que dans l'action au sein de la communauté qu'est l'Eglise.

Il y a un autre danger dans une certaine conception de la direction collective. Ce serait de remplacer le rôle du prêtre, témoin de Dieu auprès des âmes, par l'approbation du groupe. Qu'il y ait pour les laïcs un rôle de plus en plus nécessaire d'information vis-à-vis du prêtre, c'est évident. Qu'il y ait de plus en plus à tenir compte des réactions personnelles légitimes des laïques chrétiens en face des problèmes humains qui se posent à eux, c'est non moins certain. Mais, l'Eglise étant ce que le Christ l'a instituée, jamais l'approbation du groupe ne remplacera l'autorité qualifiée du prêtre témoin de Dieu auprès des âmes.

Les dangers que nous signalons et la manière de les éviter mettent assez en lumière les bienfaits positifs de la direction spirituelle et sa dimension collective qui est sans doute un des aspects les plus précieux de la spiritualité de l'âge moderne.

*
* *

Dans un texte récent [19], N. S. Père le Pape Pie XII écrivait : « Dans la mesure où l'apostolat est une œuvre commune, le prêtre doit acquérir les qualités, d'ordre spirituel et pastoral, qui sont requises pour l'exercer dans cet esprit. Il aura à cœur, notamment, de respecter la diversité des ministères et de consentir parfois les sacrifices nécessaires ; le souci des ensembles ne lui fera pas perdre de vue l'importance du contact individuel et de la direction des âmes ; une juste appréciation des données propres au milieu à évangéliser ne saurait lui faire oublier la souveraine efficacité de l'action de la grâce, la puissance de la parole de Dieu et la fécondité surnaturelle de la sainteté. Comme le père de famille qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes, l'apôtre d'aujourd'hui doit puiser dans sa foi en l'Eglise un élan toujours jeune pour enrichir d'heureuses initiatives l'action pastorale en même temps qu'un respect des normes traditionnelles, éprouvées et sanctionnées par l'autorité hiérarchique. »

Rien ne peut mieux mettre en lumière les dimensions apostoliques et ecclésiales de la direction spirituelle. N'acceptons jamais d'en faire un problème purement individuel. Actuellement, la direction spirituelle doit se situer dans le mouvement missionnaire de l'Eglise. C'est dire l'importance d'une arme qu'il serait impardonnable de laisser à l'arsenal de l'oubli. Il n'est que de bien la comprendre pour saisir à quel point elle permet de promouvoir l'épanouissement personnel de chaque âme en même temps qu'elle doit hâter la réforme des structures.

D'écrire à Tite ou à Timothée ou à Philémon, et cela pour des cas très particuliers, n'a jamais empêché saint Paul d'être l'apôtre du Corps Mystique. L'Epître à Philémon en particulier prêterait ici à des développements particulièrement féconds.

En dépit du mot qui est fâcheux mais qu'il faut bien garder dans certains cas, la direction spirituelle est appelée à prendre de plus en plus ses dimensions réelles, éclairée par les sciences de l'homme mises à son service, toujours à l'affût des problèmes missionnaires et prolongeant dans l'humble détail d'un échange en commun ou d'un entretien particulier le mystère même de la vie de l'Eglise.

Lucien-Marie de S. Joseph, O.C.D.

19. Lettre de S.S. Pie XII, en date du 30 mars 1956, à S. E. Mgr Renard, au congrès de l'union des œuvres.

Hindouisme et tolérance religieuse

INTRODUCTION

Les adeptes du néo-védantisme et leurs missionnaires en Occident opposent volontiers l'exclusivisme du dogme chrétien et la tolérance de leur hindouisme. « Tous les fleuves se perdent dans l'océan, toutes les religions se fondent également en Dieu » — ce *leit-motiv,* brillamment orchestré par un Râmakrishna, un Gandhi et, de nos jours, le Prof. Radhakrishnan, rend bien des esprits — et des meilleurs — hostiles à l'idée même d'évangélisation. « All religions are equally good » est, pour l'Hindou moderne, un axiome que nul ne met en doute sans s'attirer un regard de condescendante pitié : toute revendication d'un monopole de vérité ou de grâce divine — émanât-elle d'un Fils de Dieu — ne peut qu'être le fait d'une étrange étroitesse d'esprit.

Ces apôtres de la tolérance se réclament de la tradition plusieurs fois millénaire de l'hindouisme. Leur prétention est-elle justifiable? La question est d'importance. Si la « tolérance » néo-hindoue n'est pas le dernier soubresaut d'un modernisme en décadence, mais reflète un mode de pensée traditionnel enraciné à même le sol de l'Inde — et de tous les pays culturellement tributaires —, l'Eglise missionnaire se doit d'en tenir compte.

Exclusivisme des darçanas.

Aux dires d'aucuns, les maîtres des *darçanas* classiques (les grands systèmes scolastiques) préconisaient un certain relativisme doctrinal. Il n'en est rien, du moins durant la grande période classique. Nul ne limitait ses ambitions à offrir une solution parmi d'autres également valables. Çankara, Râmânuja [1] en sont de bons exemples : avec quelle ardeur, en maintes pages de leurs œuvres, ils pourfendent leurs adversaires et réfutent tout autre système que le leur. Et ce ne sont pas simples querelles *de auxiliis.* Chacun entend bien tracer l'unique voie du salut (*moksha*). Cette fière intransigeance intellectuelle s'est, dans les écoles, transmise sans compromis parfois jusqu'à nos jours.

Il n'y a donc pas de tolérance doctrinale à l'ombre de ces systèmes, où le génie hindou a trouvé son expression la plus précise.

Pratique de la tolérance.

Faut-il donc refuser toute base traditionnelle au relativisme des néo-védantins? La scolastique des *darçanas* n'est pas le tout de l'hindouis-

1. Les deux plus fameux théologiens du *Vedânta.* Le premier (VIII^e^-IX^e^ s.) enseigna le « monisme absolu », le second (XI^e^ ou XII^e^ s.) un « monisme qualifié ».

me, tant s'en faut. Reste à explorer ce phénomène infiniment complexe, doctrinal à la fois et sociologique.

Contentons-nous ici de feuilleter un bon exposé général d'histoire de l'Inde ancienne, notant au vol les faits de tolérance et de persécution. Si l'on fait le compte, on en arrive à des proportions de cet ordre : quatre rois (d'importance relativement secondaire) ont persécuté telle ou telle secte. D'autre part douze rois (plusieurs de toute première envergure historique) et non moins de huit dynasties se sont signalés par leur esprit tolérant. Il convient d'insérer ici le jugement de tant d'orientalistes : une sorte de libéralisme religieux est, dans l'ensemble, un trait indéniable de la politique des monarques indiens. Parmi ces « tolérants », catégorie vague à souhait, nous avons classé un empereur célèbre et ses édits de tolérance aussi bien que des rois vantés pour les libéralités et la protection accordées aux diverses sectes.

L'extinction quasi totale du bouddhisme en son pays d'origine a fait croire parfois à des persécutions. On en trouve des traces, il est vrai, spécialement en pays tamoul. Mais les historiens modernes sont unanimes à en minimiser l'importance. L'hindouisme n'attaque pas de front, il contourne et assimile. N'est-il pas typique que le Bouddha fut plus tard rangé parmi les dix théophanies (*avatâra*) de Vishnou?

Ce climat de tolérance ressort aussi des écrits de Fa-Hien, Hiuen-Tsang et I-Tsing, moines et érudits bouddhistes, descendus de Chine pour visiter les lieux sanctifiés par le passage du Maître. Le premier trouva le bouddhisme florissant au cœur même d'une vigoureuse renaissance brahmanique, les deux autres périclitant mais non persécuté. Dans leurs mémoires ils notent que les sectes religieuses ne troublent guère la paix et la sérénité de l'Inde.

Certes, ce n'était pas la paix de l'uniformité. L'Inde a toujours offert un terrain de choix à une jungle de dénominations religieuses. Elle ne s'est pas efforcée de les ramener à une orthodoxie plus stricte. Le lien qui unit cette diversité au sein même de l'hindouisme est extrêmement lâche. Les sectes ne songèrent jamais à se muer en groupes militants, à exercer une pression sociale organisée pour établir leur suprématie. Princes, dévots et sages n'ont guère de sympathie pour les voies de force en matière religieuse. Les quelques noms de persécuteurs ne récoltent que blâmes dans les chroniques. Et qui plus est : on remarque une certaine sympathie active envers les formes religieuses les plus variées.

Courants de tolérance doctrinale.

Pourquoi le nier? On touche ici une riche veine de tolérance pratique. Mais conçoit-on une attitude religieuse qui ne plonge pas des racines dans la doctrine même? Outre les ouvrages techniques des *darçanas*, immuables et fortement charpentés, la littérature religieuse de l'Inde comprend nombre d'écrits plus populaires : les *Upanishads* pour

une part, et les vastes compilations des différentes sectes. Ces œuvres recèlent à n'en pas douter des courants de tolérance doctrinale, voire de relativisme théologique.

Les *Upanishads* présentent, sans souci de système, une masse de doctrines, confuses et souvent contradictoires. C'est la nébuleuse d'où sortiront les astres distincts de la théologie hindoue. Le *Mahâbhârata*, le Véda des petites gens, bien que criblé d'interpolations de toutes teintes dogmatiques, est admis sans question au sein de la plus stricte orthodoxie. La *Bhagavadgîtâ* reconnaît la valeur de toute religion sincère et la possibilité de la délivrance par d'autres voies que la sienne propre, la *bhakti*. Quant aux multiples sectes de Çiva, Vishnou, etc., M. Renou remarque : « Encore que la précellence de tel ou tel dieu caractérise les grandes divisions sectaires..., elle n'engage pas profondément la foi ; l'Indien considère souvent que la divinité qu'adore une secte voisine de la sienne ne diffère pas de celle dont il revendique l'hommage... Les tendances syncrétistes d'un Akbâr ou d'un Kabîr, d'un Vêmana ou d'un Râmakrishna avaient en somme un terrain tout prêt dans le brahmanisme le plus orthodoxe [2] ».

Une certitude se dégage : la tradition hindoue recèle un puissant courant de tolérance pratique et doctrinale ; un courant entre bien d'autres, sans doute, néanmoins important. Faut-il renoncer à en suivre le cours, à en préciser la nature, si floue au gré d'aucuns ? Un examen détaillé sortirait des cadres de cet article. Notre investigation sera forcément limitée : quelques méandres de ce fleuve géant, quelques sites plus marqués par ses crues dévastatrices à la fois et fertilisantes.

Notre but est de décrire, non de réfuter. Le lecteur averti aura tôt fait de repérer tant les soutiens valables que les faux portants de cette vertu de « tolérance », ambiguë s'il en est.

Le choix d'un thème risque de lui donner un relief excessif. A force de parler de tolérance, n'oublions pas l'existence d'un Çaçânka, qui incendia des monastères et déracina l'arbre de l'Illumination. L'orthodoxie farouche de la famille, de la caste, du *samâj* a fait peser sur les épaules des moins privilégiés — et au nom de la religion — un carcan souvent très lourd. On pourrait aligner plusieurs faits semblables, que, sous peine de simplisme, il convient de faire entrer dans le tableau.

I. TEMPS VÉDIQUES

Au second millénaire avant notre ère, les habitants de la vallée de l'Indus virent s'infiltrer, le long des défilés de l'ouest, un peuple de race blanche, que nous appelons : Indo-aryens. Ils déferlaient, une tribu après l'autre, semant l'émoi par leurs armes nouvelles, leur langue inintelligible et leurs dieux étrangers.

Les dieux védiques font songer au panthéon grec, avec une nuance

2. L. Renou, dans *L'Inde Classique*, vol. I, Paris, Payot, 1947, p. 483.

toutefois : c'est un panthéon en croissance. Jamais n'en sortira un autre Olympe avec ses mythes et hiérarchies fixes. Avant même d'y parvenir, le monde des dieux sera battu en brèche par une force religieuse tout autre.

Le soleil, le vent, la tempête éveillent chez le nomade, livré sans défense en leur pouvoir, le sens du sacré, du « numineux ». Les Aryens, eux aussi, avaient divinisé ces forces naturelles. Puis ils les personnifièrent, leur prêtant traits et comportements anthropomorphiques. Personnification plus poussée ici, là à peine esquissée, selon que telle divinité cosmique se prête ou non à pareille transposition. Toutefois le phénomène naturel ne disparaît pas entièrement sous le mythe. Indra, par exemple, la personnalité la plus prononcée, est le héros guerrier, terreur des ennemis au teint sombre ; c'est aussi l'orage qui perce l'obscurité à coup de foudre et déchaîne les pluies, vaches de l'abondance. Agni, le feu sacrificiel, a les cheveux de flamme, les dents d'or, le dos ruisselant de beurre. On le voit, la personnification reste rudimentaire.

Le *Rigvéda,* le plus ancien des textes sacrés de l'Inde, offre un reflet fidèle mais déconcertant de ce monde divin : le dieu qu'invoque tel ou tel hymne s'affuble de titres si sonnants qu'il fait presque figure de divinité suprême. D'où confusion. Parmi eux, un nombre surprenant se trouve avoir créé le soleil ou l'aurore, déployé les cieux et la terre, engendré d'autres dieux de tout premier ordre. Bref chacun à tour de rôle concentre en soi tout le pouvoir d'adoration du chantre sacré.

Le crépuscule des dieux.

Max Müller a étudié ce phénomène de suprématies imbriquées, qu'il appela : hénothéisme. Tout polythéisme, explique-t-il, se porte de lui-même à la rencontre d'un Etre Suprême. Au temps du *Rigvéda,* les idées reçues restaient franchement polythéistes, mais le monothéisme était déjà en germe : les *rishis* (« voyants ») exaltent tour à tour chacune des divinités avec les accents d'adorateurs de l'Unique. Lorsque son dieu favori atteindra son acmè, l'Indo-aryen tout naturellement délaissera les autres pour celui que lui, son clan ou sa secte regarde comme Unique : Vishnou, Çiva, etc.

L'interprétation de ce grand orientaliste n'emporte plus les suffrages. Tout n'y est pas faux : les « voyants » védiques sont à la recherche de l'unité divine ; mais, pour l'atteindre, ils ne s'attacheront pas à l'un ou l'autre des dieux en ascension triomphale ; ils les ravaleront tous à l'arrière-plan, ne voyant plus en eux que le fond d'unité impersonnelle qui les contient tous.

L'hypothèse de Max Müller suppose que les dieux en concurrence accusent toujours davantage leur personnalité. Or c'est le contraire qui se passe : loin de s'accuser, les personnalités s'estompent dans les

hymnes et textes védiques postérieurs. Les héros divins, jadis si débordants de vie, se muent en simples prétextes d'un rituel rubricisant. La ligne de personnalisation divine se perd dans la spéculation. Ce qui ressort dès lors, c'est l'Un immanent.

« A ce qui n'est qu'Un, les savants donnent divers noms : Agni, Yama, Mâtariçvan ». « Grande est la divinité une des dieux ». Tâchons de déceler les premiers symptômes de ce nivellement d'inspiration panthéiste.

Panthéisme et Syncrétisme.

Au départ déjà, les notations mi-naturelles, mi-personnelles du panthéon védique prêtaient à confusion. Les nombreuses divinités solaires, par exemple, ne se distinguent qu'à grand'peine. Le télescopage des entités divines sera ici particulièrement aisé. Agni, le feu brillant sur tant d'autels, est-il unique ou multiplié à l'infini? Telle est la question qui intrigue déjà les auteurs du *Rigvéda*. Certains dieux vont par paires, tels Mitra-Varuna, tant et si bien que bientôt on oubliera leur dualité essentielle. On le voit, la fusion des noms divins commença de bonne heure. Est-il interdit d'y voir l'influence larvée d'un panthéisme naissant?

Par la suite la tendance s'affirme. Les dieux sont considérés en bloc : *viçve devâh* (tous les dieux). Ou bien l'un de leurs attributs de teinte abstraite est érigé en réalité suprême : Viçvakarman (à l'origine un titre d'Indra et du Soleil) ou Prajâpati (Maître des créatures). C'est déjà la formule du *Çatapatha-Brâhmana* : « Il y a trente-trois dieux ; Prajâpati est le trente-quatrième, et les englobe tous ».

Mais peut-être Prajâpati, après avoir tout absorbé en soi, va-t-il s'assurer la position de Dieu personnel? C'est compter sans le génie du panthéisme. Il veillera à ce qu'aucun des noms divins ne s'érige en Père et Seigneur. Dans ce but, il les « liquidera » tous l'un après l'autre. Dans les textes védiques postérieurs se fait jour une précellence en perpétuel glissement : Viçvakarman, Prajâpati, Kâla (le Temps), Prâna (le Souffle), etc. La pensée reste constamment axée vers le même pôle, mais le vocabulaire est mouvant car il s'agit d'exprimer ce qui, tout en étant tous les « noms et formes », les transcende.

Ce processus n'est pas sans portée dans la question qui nous occupe. Des divinités, personnelles et distinctes, se réduisent sous nos yeux à de simples aspects de l'Un. Pris individuellement ils en sont un signe, pris collectivement ils en sont un symbole moins inadéquat. Chacun n'est qu'une facette du joyau divin, un vocable dans les infinies litanies cosmiques de l'Un.

Ne peut-on percevoir ici les premières notes d'un thème triomphant de l'hindouisme, plus particulièrement en ses formes populaires? On songe à ce procédé, inlassablement repris, qui consiste à *suggérer le divin par l'accumulation de représentations religieuses disparates*. Par

exemple : la Trimûrti, le dieu à triple visage (Brahmâ, Vishnou et Çiva) ; le geste de Harsha plaçant côte à côte les statues du Dieu-Soleil, de Çiva et du Bouddha ; l'agglutination constante de mythes ou de héros, originellement distincts, autour d'une figure divine majeure : Nârâyana, Vâsudeva, Krishna, Râma, tous identifiés à Vishnou ; les multiples avatars et pré-incarnations tant de l'hindouisme que du bouddhisme ; les grands temples médiévaux dont la pierre grouille de représentations mythologiques ; plus près de nous, les expériences d'un Râmakrishna cherchant à revivre les mysticismes védantin, chrétien et islamique.

Les exclusives théologiques sont érodées et charriées par les grandes eaux du *panthéisme* [3], dont la pensée hindoue reste toujours plus ou moins imprégnée.

II. PREMIÈRES UPANISHADS

Après les *Brâhmanas,* compilations abstruses et redondantes, les premières *Upanishads* [4] offrent un heureux contraste. Pour la première fois peut-être, de fortes individualités se dégagent. En grands accords lyriques, en images grandioses et simples, elles opposent aux stériles spéculations brâhmaniques leurs intuitions brûlantes. Rien n'est épargné : rituel, ascéticisme et traditions védiques sont, au moins au début, impitoyablement tournés en ridicule. Les dieux, nous dit-on, sont des parasites : ils se nourrissent des sacrifices des sots, troupeau humain qu'ils gardent jalousement. Aussi voient-ils d'un mauvais œil la sagesse parmi les hommes ; celle-ci, pareille au tigre ravisseur, leur enlève l'une après l'autre leurs têtes de bétail : finies les oblations, finis les festins [5] !

Pour beaucoup de sages — ermites, prêtres ou rois — une seule valeur subsiste : la connaissance pure. Toute autre voie égare l'âme dans la ronde sans fin des morts et renaissances. Pour rompre le cercle infernal, il n'est que la gnose la plus rigoureuse.

Par delà le sommeil, par delà la conscience.

Il était une fois, dans la ville de Kâçi, un grand roi, Ajâtaçatru, et un brahme, Gârgya. Le premier était un sage, le second était homme érudit et creux. Un jour, Gârgya se présenta devant le roi : « Sire, je vais vous exposer le mystère du Brahman ». Ajâtaçatru, toujours avide de science, répondit : « Nous donnerons mille vaches pour prix de ta

3. Seul peut-être Çankara échappera à tout panthéisme ; ce ne sera d'ailleurs qu'au prix d'un acosmisme absolu.

4. La chronologie des *Upanishads* est très flottante. Les doctrines du Bouddha semblent présupposer le mouvement upanishadique. Le *parinirvâna* du Bouddha se place aux environs de 486 av. J.C. Ceci nous fournit donc un *terminus ad quem,* au moins pour les *Upanishads* les plus anciennes.

5. Cfr *Brihadâranyaka-Upanishad* I, 4, 10 ; et le commentaire de Çankara.

leçon ». Le brahme se mit donc à discourir, faisant étalage de son savoir mesquin. « Est-ce là tout? », demanda le roi déçu. Puis, descendant de son trône, il prit Gârgya par la main et le mena auprès d'un homme assoupi : « Dis-moi, qu'advint-il de cet être éclairé de conscience lorsqu'il sombra dans le sommeil? ». Notre pandit ne souffla mot. Ajâtaçatru enchaîna : « Quand cet être éclairé de conscience sombre dans le plus profond sommeil, *lorsqu'il ne connaît plus rien absolument*,... alors il repose comme un enfant, un grand roi, un noble brahme, qui ont atteint le faîte de la félicité [6] ».

Loin d'être faiblesse, chute dans le subconscient, le sommeil, pour les sages de l'Inde, est le seuil de la mystique, de la libération. Quand s'assoupit la conscience, quand les songes même s'effacent, le Soi (*âtman*) [7], brisant sa gangue de pluralité, rayonne en solitude, inaltérable et comblé. « Tel le faucon ou l'aigle qui plane en cercles dans le ciel, puis, lassé, se porte d'un coup d'aile vers son aire,... tel le Soi se hâte vers cet état où, assoupi, il ne désire aucun désir, ne contemple aucun rêve... Là les mondes ne sont pas les mondes, les dieux ne sont pas les dieux... *Un océan, un témoin solitaire et sans dualité* (*advaita*), tel devient celui dont le Brahman est le domaine [8] ».

Hélas, au réveil, l'âme se fourvoie de nouveau dans les catégories de l'intelligence, totalement étrangères à son être propre. Le sommeil profond n'est qu'un trop court répit, un prélude à l'extase gnostique.

Yajnavalkya, un sage et des plus grands, avait, dit-on, deux épouses. L'une, Kâtyâyanî, était bavarde et vaine, l'autre, Maitreyî, modeste et silencieuse. Un jour le maître dit à celle-ci : « Maitreyî, mon aimée, je m'en vais : je renonce au monde. Viens, que je fasse le partage entre toi et cette Kâtyâyanî ». Elle répondit : « Quand bien même la terre entière serait mienne, et toutes ses richesses, en serais-je immortelle pour autant?... Enseignez-moi plutôt ce que seul vous savez ». Emu par tant de sincérité, Yajnavalkya dévoila à sa compagne les splendeurs du Brahman. Elle s'en troubla fort : « Aucune conscience après la mort? Voici, seigneur, que vous m'avez ici jetée dans la confusion! ». Il n'en voulut point rabattre : « Là où il y a comme une dualité, là l'un aperçoit l'autre, l'un entend l'autre, l'un conçoit l'autre... Mais là où tout est devenu le Soi de chacun, qui et par qui verrait-on, qui et par qui percevrait-on [9]? »

Nous dirions : le Soi transcende le plan de la conscience, en ignore la logique. La connaissance rationnelle, liée à la dualité sujet-objet, engluée dans les séries causales, est viciée dès le début. Reste l'expérience informulable du monisme absolu, accessible à la seule intuition extatique. *Le philosophe a rendu les armes de l'esprit; il les abandonne*

6. *Ibid.*, II, 1.
7. On sait que l'axiome à la base des premières *Upanishads* est l'équation du *Brahman* (objet transcendant) et de l'*Atman* (sujet transcendant).
8. *Ibid.*, IV, 3.
9. *Ibid.*, II, 4.

aux mains du mystique qui s'est résorbé dans le Brahman indifférencié. Comme les fleuves se fondent dans l'océan pour ne faire qu'un avec lui, ainsi qui a rejoint le Soi perd toute individualité et conscience propre [10].

Agnosticisme et expérience mystique.

Les *Upanishads,* littérature touffue, étrangère à tout système, ne se prêtent guère au résumé. Nous en avons relevé un thème dominant, dont l'écho se prolonge dans l'hindouisme, lui transmettant des résonances de relativisme théologique. Captons-en l'une ou l'autre variation.

Il n'est de spirituel que le moi inactif et intemporel. Selon la *philosophia perennis,* l'intelligence rationnelle relève de l'âme. Toute chétive, myope et laborieuse qu'elle soit, lorsque, suivant ses lois, elle affirme le vrai, cela fait vérité devant Dieu même et ses anges. Pour Yajnavalkya, au contraire, cette faculté conceptuelle n'est qu'un anneau dans la chaîne d'ignorance qui lie le Soi. *Agnosticisme* qui laissera des traces dans l'hindouisme postérieur.

D'aucuns crieront au paradoxe. Ils en appelleront aux prestigieux échafaudages intellectuels de la scolastique indienne. Certes, les *darçanas* ont évité l'agnosticisme vulgaire, mais qu'on y prenne garde : pour le *Sânkhya* ou le *Vedânta* çankarien, par exemple, cette rigoureuse technique intellectuelle n'a qu'une raison d'être : trancher le nœud de *prakriti* ou de *mâyâ,* actives et conceptuelles, qui aveuglent le Soi. Le travail de la raison n'atteint pas de vérité, il la prépare ; c'est un stage, une *catharsis,* une technique de libération. Il n'est de vérité que dans l'immanence totale du Soi.

L'âme en son essence ne connaît donc rien de ces « noms et formes » que sont croyances et dogmes, sectes et pratiques. La religion peut être un palier, une halte bienfaisante dans notre destinée ; tôt ou tard elle devra s'effacer devant le dénuement du Soi reconquis.

Le seul trait de lumière qui perce notre nuit est l'expérience du mystique. Tout agnostique qu'il soit, un Yajnavalkya n'a rien d'un blasé. Le message des *Upanishads* vibre de confiance et de certitude. Où donc puisent-elles cette belle assurance? Auprès du mystique, du « libéré vivant [11] ».

N'est-ce pas là une pente naturelle de la pensée hindoue? Beaucoup n'y cherchent pas tant une foi solide et sûre, une réponse au mystère de la vie et du monde, ils aspirent plutôt à l'expérience, chaude et intime, de l'union divine. Selon eux, toute réussite mystique a sa valeur en soi. Peu importent les formules, les symboles, les doctrines du voyant. Le grand courant divin ne se peut réduire en concepts de raison. L'Hindou moyen veut tendre les mains au feu qui brûle au

10. Cfr *Chầndogya-Upanishad,* VI, 9.

11. *Jîvanmukta* : le mot ne se trouve pas dans les premières *Upanishads* ; l'idée y est certainement.

cœur du mystique. Ne ravalons pas, dira-t-il, par nos étroitesses dogmatiques, la magnifique exubérance de vie divine qui s'est trouvé tant de témoins de par le monde : Yajnavalkya, le Bouddha, Jésus, Râmakrishna...

III. AÇOKA

Longtemps la tribu, de type semi-nomade, resta l'unité sociale des Indo-aryens. C'est sur un autre décor que s'ouvrent les *Upanishads* : le nord de l'Inde est parsemé de villes fortifiées; tout autour se dessinent des royaumes, dont les plus faibles, l'un après l'autre, tombent au pouvoir des plus puissants. Entre tous le Magadha se distingue tant par la force que par la ruse. Ne l'a-t-on pas appelé la Prusse de l'Inde ancienne? Peu après l'invasion d'Alexandre, les Mauryas, rois du Magadha, rassemblèrent presque toute la terre indienne en un empire féodal, soutenu par le renom de leurs armées. Tel était l'héritage d'Açoka (c. 273 à 232 av. J.C.).

Au début il s'en tint à la politique de ses prédécesseurs. Après huit ans de règne, à la tête de ses troupes, il s'élança à la conquête du Kalinga, semant mort et terreur. Ce fut le tournant de sa vie. Le sang versé, les déportations brutales, les violences subies par moines, brahmes et bourgeois paisibles, le hantèrent de remords. C'est désormais en pacifiste ardent qu'il entreprit la réforme de cet immense empire militaire. L'armée fut réduite au rôle de gardien de la paix. Les tournois furent proscrits, les chasses royales remplacées par des pèlerinages, les viandes bannies des cuisines royales. Toute la politique, amorale et dure, d'un Kautilya [12] est refondue et façonnée au moule de la morale bouddhique. Les tambours, dit l'empereur, ne battirent plus l'appel aux armes, mais l'annonce du *dharma* (loi religieuse).

Tous ces détails nous sont fournis par Açoka lui-même, qui fit graver son programme sur rocs et piliers à travers son empire. On y peut encore déchiffrer ce sermonnaire du « roi au regard amical ».

Sans renier toute foi en Çiva, Açoka se convertit donc au bouddhisme. Il se mit à l'étude de la doctrine, chercha la compagnie et les conseils des moines, visita les centres de pèlerinage, et bientôt envoya des missionnaires à ses voisins, les Tamouls, les Cinghalais, et jusqu'aux Hellènes d'Asie. « Vous savez, Révérends, jusqu'où vont mon respect et ma dévotion au Bouddha, à la Loi et à la Communauté. Révérends, tout ce que le Bienheureux Bouddha a dit est bien dit [13] ». Il prit une telle autorité au sein du *Sangha* bouddhiste qu'il put un jour convoquer un concile afin d'établir le canon des écritures.

Toutefois le bouddhisme de cet « ami des dieux » réserve des surprises : les principes les plus chers au Bouddha en sont absents. Le

12. Ministre du premier des Mauryas. On lui attribue, à tort semble-t-il, l'*Arthaçâstra* (traité politique), qu'on a comparé au *Prince* de Machiavel.
13. Inscription de Bhabra.

nirvâna (extinction totale du soi), par exemple, ne fait l'objet d'aucune mention et semble même exclu. On nous parle seulement de félicité en ce monde et dans l'autre : « On obtient ici-bas ce qu'on désire et, pour l'autre monde, un mérite sans fin grâce à la cérémonie de la Loi [14] ». La chaîne causale ne s'y trouve pas, non plus que le « *sarvam duhkham* » (tout est souffrance), principes premiers de la spiritualité bouddhique.

Comment résoudre cette énigme? Açoka, dit-on parfois, n'expose pas ses croyances personnelles ; dans ses instructions, il s'en tient naturellement aux notions religieuses communes à tous ses sujets. C'est là une solution. Peut-être, mais le style des édits impériaux est si familier, spontané, voire autobiographique que ce recours à la réserve mentale semble bien artificiel. Ne faut-il pas plutôt reconnaître que l'empereur, Bouddhiste sincère et convaincu, fut, peut-être à son insu, un disciple fort éclectique?

La morale, « essence des religions ».

Il avait, à n'en pas douter, l'esprit remarquablement ouvert en matière religieuse. Il répandit ses largesses sur moines bouddhistes, ascètes jaïna et brahmes de toute école, sans distinction aucune. La secte des Ajîvikas fut dotée de monastères, les brahmes du Cachemire de temples somptueux. Au cours de ses tournées, son premier soin alla toujours aux audiences et distributions parmi les représentants des diverses religions.

Pareilles libéralités ne sont pas rares chez les monarques indiens. L'originalité d'Açoka est plutôt d'avoir formulé ses principes de tolérance.

« Le roi ami des dieux au regard amical honore toutes les religions... Le progrès essentiel de toutes les religions est divers ; mais la racine en est la garde de la langue. Qu'on s'abstienne donc d'exalter sa religion ou de dénigrer les autres hors de propos. Si toutefois l'occasion s'en présente, que ce soit avec modération. Toute religion mérite d'être honorée pour une raison ou une autre. Ce faisant, on grandit sa propre religion tout en rendant service aux autres... Car quiconque, par attachement à sa propre religion, l'exalte ou en dénigre une autre, se disant « ainsi je glorifie ma religion », celui-là au contraire lui fait du tort. C'est la réunion qui est bonne. Qu'on écoute donc la loi religieuse les uns des autres... Le fruit en est le progrès de sa propre religion et la glorification du *dharma* [15]. »

De ces édits on peut tirer un programme en cinq points : bienveillance et modération dans la critique des autres religions, rencontre entre adhérents des diverses sectes, étude de leurs textes sacrés, stabilité toutefois de chacun en sa foi propre, progrès de ce qu'on appelle « l'essence de toutes les religions ».

14. 9e Edit sur Rocher.
15. 12e Edit sur Rocher.

Cette « essence » fournira la clé de la tolérance d'Açoka. Il n'a rien d'un indifférentiste, tout d'un réformateur. Le brahmanisme, par exemple, est comblé de présents et d'égards, mais « il est interdit de sacrifier en tuant aucun être vivant ». Les cérémonies rituelles sont à déconseiller; ce sont, dit-il, affaires de femmes. Une armée de fonctionnaires est mise sur pied dans le but de promouvoir l'idéal religieux de l'empereur et de réprimer les abus. Tout autre officier y veillera de même : « Partout dans mon empire les préfets, les contrôleurs et les gouverneurs iront en tournée de cinq en cinq ans avec l'édit spécial de la proclamation du *dharma*[16] ».

Qu'est donc « l'essence de toutes les religions »? Aucune doctrine, pas même celle du Bouddha, mais une très haute morale naturelle : maîtrise des sens, pureté de l'âme, douceur envers les créatures, libéralité envers tous, détachement des richesses, égards aux parents, vieillards, moines, brahmes, serviteurs et esclaves. Vers la fin de ses jours, Açoka mit de plus en plus l'accent sur la méditation.

De ces préceptes, dit-il, chaque religion prend une part ou l'autre. C'est une question de dosage. Et les désaccords, si importants, des doctrines, qu'en fait-il donc? Le bon empereur ne semble guère s'être douté du problème.

Ce qui compte, c'est la sincérité du cœur et la conduite, non les doctrines — n'est-ce pas là une attitude étrangement moderne? Variation du thème relativiste qui, à première vue, ne se retrouve guère ailleurs dans la littérature de l'Inde. On l'explique sans peine : les grands textes religieux sont, pour la plupart, produits d'école. Qu'on songe toutefois au moralisme, si peu soucieux de théologie, de plusieurs œuvres profanes ou ascétiques et surtout des recueils de fables, maximes et dictons. Genre moins étudié mais non point négligeable, qui peut refléter un état d'esprit assez répandu.

IV. LE SIÈCLE DE HARSHA

Sur l'Inde au temps de Harsha (606-647), nous possédons plusieurs documents de choix, dont il ressort une image moins floue de l'hindouisme en sa réalité historique. Retraçons-en quelques lignes. Certaines données, valables pour cette période, seront empruntées aux siècles voisinants.

Ce qui frappe d'emblée, c'est l'exubérance de vie religieuse qui fuse de toute part. Rois, ministres, brahmes, corps de métier ont parsemé l'Inde de temples, piliers, portes, statues dédiées à Vishnou, Çiva, Kârtikeya, les Tirthankaras, le Bouddha, etc.

Cette bigarrure ne se déploie pas seulement sur la face du pays, mais parfois au cœur d'une famille, voire dans l'esprit des individus. Harsha, dernier des grands empereurs avant les invasions musulma-

16. 3e Edit sur Rocher.

nes, en fournit un exemple. Si l'on en croit une inscription du temps, il était çivaïte. Par contre, Hiuen-Tsang, son hôte et ami, et Târanâtha affirment, preuves à l'appui, qu'il était bouddhiste. Les jaïnas à leur tour réclament le souverain comme un des leurs. Quant à ses ancêtres, leurs hommages allaient au dieu Soleil, ceux de son frère au Bouddha.

Hiuen-Tsang a décrit dans ses mémoires une distribution solennelle d'aumônes dont il fut le témoin chez l'empereur. Pour marquer l'occasion, celui-ci commença par introniser trois statues : une du Bouddha, l'autre du Soleil, la troisième de Çiva. Puis il fit pleuvoir des trésors fabuleux sur une assemblée de cinq cent mille moines, ascètes et brahmes.

Une autre fois, lors d'un grand congrès religieux, il se déguisa en Indra ; à ses côtés Kumâra, roi de Kâmarûpa, personnifiait Brahmâ. Tous deux entouraient un éléphant portant une statue d'or du Bouddha.

Ce goût de la diversité fut partagé par plusieurs princes contemporains. Pulakeçin II se distingua également par sa munificence envers toutes sectes. Kumâra fit demander en Chine un portrait de Lao-Tzeu et une traduction de ses œuvres. Les rois se pressaient en nombre, parfois non moins de vingt, aux festivités organisées par Harsha.

A l'éclectisme des grands répond chez l'homme de lettres un penchant esthétique. A y regarder de près, on découvrira qu'un Bâna, poète de cour et biographe de Harsha, était voué à Çiva, mais les vieux poètes sanscrits se plaisent à enluminer leurs œuvres de dieux et saints hétéroclites. Ils soulignent ainsi avantageusement les bonnes relations du roi avec leurs sujets de toutes dénominations.

Jeux de princes et fantaisies d'artistes, dira-t-on. Les hommes d'écoles et de sectes ne font-ils pas preuve de plus de rigueur? Oui, si l'on s'en tient aux groupes distincts ; pris dans leur ensemble, ils n'en présentent pas moins une scène d'anarchie. Non que ces factions multiples ne soient pas orthodoxes, l'étonnant est plutôt qu'elles le sont toutes. Où s'arrêtent les frontières d'une orthodoxie si compréhensive? On en discerne deux bornes : l'autorité des Védas et la loi des castes et stades de vies (*varnâçramadharma*).

Le Véda comme règle de foi.

Les Hindous semblent donc disposer d'un critère en matière de foi : les Védas. Critère qui en fait n'en est pas un. La scolastique indienne s'est forgé des outils précis pour le maniement des écritures, mais chaque système a le sien. Entre membres d'une même école, la discussion est convaincante ; entre écoles, ce n'est que dialogue de sourds. Soit un texte du *Rigvéda* « sacrifie à Agni » et un autre des *Upanishads* « les sacrifices sont vains ; cherche l'*Atman* ». Nul ne sera déconcerté pour si peu. Le ritualiste (*mîmâmsin*) s'empressera d'expliquer : la première citation, traitant d'un devoir strict, a priorité (*mukhya*) ;

l'autre, pure spéculation, est accessoire (*gauna*). Prompt à la répartie, le Védantin s'empare du même principe et le retourne : le texte des *Upanishads* traite de connaissance ultime, c'est donc lui qui l'emporte ; l'autre n'est qu'un précepte conditionnel.

Il suffit, on le voit, d'établir entre les différents passages une hiérarchie basée sur les *a priori* du système.

Les tenants des autres *darçanas* se soucient moins d'exégèse. Proclamant bien haut leur foi au Véda, ils se contentent d'en extraire une approbation générale. Le *Sânkhya*, qui nie l'existence de Dieu, et le *Vaiçeshika*, qui l'affirme, se croient tous deux parangons d'orthodoxie védique. Quant aux prêcheurs ambulants, sans trop s'inquiéter des textes canoniques, ils s'inspirent plutôt d'œuvres plus populaires, favorables à leur secte.

Les Védas, seul point de rencontre entre sectes et écoles, ne leur fournissent au mieux qu'une unité excessivement lâche.

La pierre de touche d'une doctrine est la controverse. S'il perçoit l'appel de la gloire, le jeune pandit se met en route vers les grands carrefours du savoir (les universités de Nâlandâ, de Valabhî, ou quelque centre plus humble). Là il lance le défi à tout venant. Si notre champion se défend avec adresse et éloquence, les disciples affluent, les théologiens se pressent pour l'entendre, le grand public pour l'acclamer. Ainsi fera Çankara en son temps.

Bâna a décrit pareille réunion autour d'un sage fameux : « Des Bouddhistes venus de toutes provinces étaient là en diverses postures : perchés sur des piliers, assis sur des rochers, accroupis sur des racines d'arbre. Jaïnas drapés de blanc, dévots de Krishna, ascètes qui s'arrachent les cheveux, disciples de Kapila, croyants en un Dieu créateur, tous étaient réunis pour l'entendre, méditant, posant des objections, soulevant des problèmes, les dénouant, donnant des étymologies [17] ».

Parfois les rois finançaient de tels tournois théologiques. Hiuen-Tsang fut, dit-il, le héros d'un débat solennel organisé par Harsha. Devant une assemblée de mille moines et cinq cents brahmes et docteurs hérétiques, il afficha ses thèses, concluant par ces mots : « Si quelqu'un trouve ici un seul mot erroné et le réfute, je lui donnerai ma tête en signe de reconnaissance ». L'érudit chinois fut-il quelque peu malmené par les « docteurs hérétiques » ? Toujours est-il que Harsha issut bientôt un décret : quiconque calomniera le Maître de la Loi aura la langue coupée. Si dans la suite personne ne se présenta plus pour argumenter, faut-il s'en étonner ? Théologiens d'occasion, les rois étaient tentés de s'immiscer dans ces controverses.

Contre de telles ingérences, aucune réaction de corps n'était possible : nulle église, nulle autorité communément reconnue pour élever

17. Cfr Bâna, *Harshacarita*, Ch. VIII. La description, interminable comme toujours chez Bâna, a été ici considérablement abrégée.

la voix. Cette assemblée d'hommes d'étude, de prêcheurs et d'ascètes n'avait rien, ou presque rien, en commun : ni magistère, ni tradition établie, ni interprétation cohérente des écritures.

Ce climat d'indétermination, cette prolifération doctrinale ne sont pas tolérance certes, mais offrent un terrain de choix au syncrétisme et, suivant une pente naturelle de l'esprit, portent en germe l'agnosticisme relativiste.

Orthodoxie des lois et de la caste.

Le second critère d'orthodoxie, l'observance de la loi des castes et des stades de vie, offre à l'orthodoxie un rempart bien plus efficace que l'autorité des Védas. L'hindouisme, qui jamais ne connut l'unité en matière de croyances, eut tôt fait de la réaliser dans le domaine des lois communautaires. Philosophes et sages s'accordent à en souligner le caractère obligatoire. Les variations entre écoles ne touchent que des points de détail. Cet idéal social jouit du support unanime des hautes castes : brahmes et princes (ces derniers surtout depuis l'âge Gupta) s'entendent pour le rendre de plus en plus rigoureux. Pareille pression collective et continue ne s'exerce pas impunément. Avec le temps l'*apartheid* des castes se raidit. L'ostracisme jeté sur les classes impures n'était pas lettre morte : de nombreux témoins indiens ou chinois, et plus tard l'indianiste arabe al-Biruni en font foi.

On touche ici une veine profonde d'exclusion, de coaction, d'intolérance sociale inspirée par la religion. L'hindou de caste ne risque pas grand'chose à nier l'existence de Dieu ou même à blasphémer les Védas ; un intouchable se met en grand danger s'il souille un temple de son ombre.

Certes, les raffinements des *dharmaçâstras* (traités de loi) ne sont pas tous observés, mais ils reflètent une mentalité. La caste, institution bienfaisante à plus d'un égard, a pesé plus lourd sur les âmes qu'aucune inquisition doctrinale.

V. KABÎR

Au cours de son histoire, l'hindouisme resta toujours marqué par l'idéal de la *bhakti,* de la dévotion envers un Dieu personnel et aimant. Tendance aux ramifications multiples, mêlée d'éléments adventices, il n'est pas aisé d'en définir la doctrine propre. L'intuition religieuse des *bhaktas,* la plupart peu soucieux de métaphysique, s'accommode du vocabulaire philosophique ambiant. Qui fera le départ entre l'inspiration théiste et le langage panthéiste? Malaise qu'éprouve aujourd'hui encore qui relit à loisir les pages religieuses, si prenantes par ailleurs, du poète bengali Tagore.

Dans la question de tolérance, les *bhaktas* ont élaboré une formule profondément originale. Voués corps et âme au dieu qu'ils proclament

suprême — que son nom soit Krishna ou Râma ou Vithobâ — ils entreprirent de concilier l'intransigeance du dévot et la pluralité des croyances.

La solution proposée par la *Bhagavadgîtâ* par exemple se rapproche d'un « catholicisme ». Toute âme sincère, quelle que soit sa religion, sans le savoir adore Krishna grâce au vœu implicite que Dieu suscite en elle. Tolérance qui, on le voit, n'a rien d'un compromis doctrinal. La source du salut reste identique, mais on en découvre des infiltrations en toute foi vive. Une réserve pourtant : les adeptes des autres religions n'atteignent qu'une félicité de second ordre, le face à face divin étant réservé aux dévots de Krishna.

« Ceux qu'égarent des désirs divers s'adressent à d'autres divinités ; ils obéissent chacun à sa nature, en assumant des pratiques diverses.

Mais, quelque forme qu'un fidèle, dans sa foi, souhaite honorer, *c'est moi qui inspire en lui cette foi inébranlable.*

Plein de cette foi, il se rend telle divinité propice ; il reçoit ensuite, *en réalité dispensé par moi,* l'objet de ses désirs.

Mais éphémère est le fruit que cueillent les esprits à la courte sagesse ; ceux qui sacrifient aux dieux vont aux dieux ; ce sont ceux qui se vouent à moi qui viennent à moi [18] ».

Et le *Bhâgavata-Purâna* dans le même sens :

« Ceux même qui adressent leurs hommages à d'autres divinités et ne songent qu'à elles, n'adorent que Toi [19] ».

On trouve donc ici les bases d'un exclusivisme sain. D'autres influences au sein de la *bhakti* en menacent l'édifice ; on en peut suivre le jeu dans la vie de Kabîr (1440-1518 A.D.).

Lorsque l'hindouisme fut confronté non plus par quelque nouvelle secte, mais par l'Islam conquérant, son esprit de tolérance fut mis à rude épreuve. Hindous et Musulmans s'accommodèrent à la longue d'un *modus vivendi,* fait de coexistence non dépourvue d'animosité. Kabîr ne s'arrête pas à ces demi-mesures : d'un grand trait il voudra biffer toute différence.

Dès sa naissance, il fut placé à la croisée des chemins. Né de mère hindoue, il fut abandonné au bord d'un étang à Bénarès. Un humble tisserand musulman vint à passer, vit l'enfant et décida de l'adopter. Kabîr fut donc élevé dans la religion de Mahomet et, plus tard, initié au tissage. Jamais il ne fit montre d'un grand sens des affaires. Le cœur tôt conquis par Râma, il aimait mieux muser et méditer que tisser des carpettes : « C'est dans l'infini silence que désormais je tisserai mes jours ». Il se fit initier aux pieds d'un gourou vishnouite, porta le cordon sacré, mais toujours refusa le nom soit d'Hindou, soit de Musulman.

18. *Bhagavadgîtâ,* VII, 20-23. Trad. Emile Senart.
19. *Bhâgavata-Purâna,* X, 10.

Un jour il fut mandé par l'empereur Sikandar Lodi. Sommé de se conformer à la foi de son enfance, Kabîr répondit : « Par les Védas ou le Coran, nul n'atteindra la rive, si impénétrable est le savoir mystérieux ! Ecoute, ô Sikandar, je suis un *pîr* de l'une et l'autre religion ». L'empereur, exaspéré, ordonna de le jeter à l'eau, puis au feu, enfin de le faire piétiner par un éléphant. Kabîr, dit la légende, sortit indemne de l'aventure.

Religions d'autorité et religion de l'esprit.

Cette âme forte éprouve une horreur instinctive pour tous les aspects extérieurs de la religion. La foi ne connaît ni temples ni villes saintes : « Si Dieu habite dans vos mosquées, à qui appartient donc le reste du pays ? Ceux qui s'appellent Hindous prétendent que Dieu réside dans l'idole. Je ne vois de vérité en aucune de ces deux sectes ». Les Mullahs, incarnation de l'autorité religieuse, sont pris à partie en accents qui font songer à une autre voix stigmatisant un autre pharisaïsme, et les brahmes s'attirent cette remarque cinglante : « Si quelqu'un vous frôle, vous vous hâtez de vous purifier. Dites-moi, qui est moins pur que vous ? » Les écritures sacrées sont rejetées sans examen : « Les Védas trouvent leur plaisir dans la mondanité ; il en va de même pour la *smriti* et les livres de l'Islam ». La caste enfin n'est pas condamnée comme telle, mais toute prétention de supériorité spirituelle est tournée en dérision.

Par une réaction compréhensible mais outrancière, Kabîr prend refuge dans une religion de pure intériorité : « Hari a sa demeure au midi ; Allah réside au couchant. Cherche plutôt en ton cœur, cherche au cœur de ton cœur, c'est là Sa résidence ». Pour y atteindre il n'est que la pureté d'âme et la conscience de son péché : « Nul n'est si gracieux que Toi, nul n'est si souillé de péchés que moi ». Une voie courte et sûre, traditionnelle dans la *bhakti*, est le service et la compagnie des « saints » : « Je ne suis qu'un grain de poussière sur les pieds de ceux dont le cœur déborde de Dieu ».

Kabîr est-il un pur théiste ? C'est un spirituel, non un théologien. D'instinct il se méfie des intellectuels : « Je ne suis guère versé dans la science des livres. Je n'entends rien à vos controverses ». En tout il suit l'inspiration qu'il n'hésite pas à enrichir aux sources les plus hétéroclites. Aussi trouve-t-on, à côté de splendides élévations sur l'amour du Créateur, des cosmogonies plus traditionnelles, entachées de panthéisme.

En dépit de telles ambiguïtés doctrinales, ses poèmes sont pénétrés du sens de la condescendance divine et de la dépendance totale et confiante de la créature : « Tu ne m'as pas acheté à prix d'or, ô Dieu ; tu m'as fait esclave par amour ».

L'objet de cette foi sans partage c'est Râma. Kabîr lui donne parfois d'autres noms ; non pas qu'il croie à la multiplicité des avatars, mais

pour souligner la présence de son Dieu au cœur de toute croyance sincère.

Ce réformateur, âme de feu, jaloux, tel un amant, de la gloire de l'Aimé, peut-on à aucun titre en faire un champion de tolérance? Il n'a rien d'un syncrétiste : il n'a d'yeux, de cœur, de voix que pour Râma. Rien d'un conformiste : il brave toutes les traditions établies, les étroitesses de secte, les autorités en place, les méfiances toujours rallumées entre Hindous et Musulmans. Il est vrai, lui-même peut paraître sectaire : ne le voit-on pas partout murmurant le nom de Râma, le cordon sacré sur la poitrine? Ce ne sont là que gestes spontanés, esclavage consenti, jeux d'amour. Ce n'est qu'imposées de l'extérieur que ces pratiques ravalent la foi.

Kabîr, avec tant de modernes, en appelle des religions d'autorité à la religion de l'esprit. De toute l'énergie de son âme, il répudierait ce qu'ils appellent « *churchianity* ». Il n'est, dirait-il, d'autre royaume de Dieu que l'intimité divine au cœur du croyant.

CONCLUSION

Nous avons visité quelques plages de l'hindouisme. Conclura-t-on que tout y est tolérance? Ce serait, nous l'avons dit, négliger de nombreux facteurs : les traditions minutieuses des sectes, la rigide orthodoxie de la caste, l'intransigeance des *darçanas,* l'immobilisme de maintes croyances ou rites, l'entière dévotion du *bhakta.* Qu'on songe à cette figure de légende dont l'Inde s'est enchantée : Prahlâda, frère lointain des trois Hébreux dans la fournaise. Pour lui faire abjurer sa foi, son père, roi des démons, le livra aux supplices; mais Prahlâda ne cessait de chanter la gloire du seul Vishnou.

Tolérance hindoue, mot aussi vague que la chose. Non une doctrine, mais un instinct qui se joue sous le couvert des formules. Ne tentons pas de l'enfermer en une définition; qu'il nous suffise d'en recueillir les divers aspects relevés au cours de notre étude.

L'hindouisme se résigne rarement à sacrifier soit le Dieu soit les dieux. Pour décrire cette attitude complexe, on a forgé un terme : *polythéomorphisme.* Le divin, essentiellement un, s'y déploie en théophanies distinctes : dix avatars mais un seul Vishnou; trois dieux cosmiques mais une seule *trimûrti.* Procédé qui se prête à l'unification de sectes disparates sans résorber cependant toute diversité.

Polythéomorphisme, de soi, n'implique pas *panthéisme.* En Inde; ils vont souvent de pair. Tous les êtres ne sont que les multiples facettes de l'Un. Plus l'esprit en embrasse, mieux il comprend l'Ineffable. Le panthéisme est syncrétiste en religion comme en tout.

Le monde n'est que souffrance et aveuglement. Un seul espoir : le rejet absolu de toute historicité et conscience empirique. Les doctrines et pratiques religieuses, qui en relèvent, n'ont au mieux qu'une valeur propédeutique. Nous sommes en plein dans l'*agnosticisme.*

Le *mysticisme* exerce une influence considérable. C'est la tentation perpétuelle de la pensée hindoue de brûler les étapes de la raison. Il n'est autorité, il n'est dogme qui tiennent devant l'expérience mystique, secrète et informulable. Chez beaucoup de spirituels, l'académisme des écoles provoque une vive réaction antidoctrinale; le ritualisme de la caste sacerdotale, un *retour à la pure intériorité*.

Au reste l'hindouisme n'offre *pas, ou guère, de critères d'orthodoxie*. D'où un foisonnement de sectes et systèmes les plus opposés. Pareille situation favorise les syncrétismes de toute eau : bien des textes, bien des pages d'histoire en portent les traces.

Enfin certains Hindous ne s'inquiètent ni de théologie ni de mystique, mais seulement de *moralisme*. L'ascèse, la conduite, telle est l'essence des religions; elles valent ce que vaut leur morale.

Sans être partout prédominants ni simultanés, ces courants divers ont puissamment contribué à former le vaste delta de la spiritualité hindoue.

Les Néo-védantins ont donc raison, en partie du moins : leur syncrétisme trouve dans l'hindouisme orthodoxe « *un terrain tout prêt* ». La formule est judicieuse : elle laisse ouverte une tout autre question : le syncrétisme de l'Hindou moderne peut-il retracer ses origines à cette tradition antique? Peut-être, mais leurs écrits et leurs modes de pensée font plutôt songer aux protestants libéraux qu'aux gourous de jadis. La question mériterait une étude détaillée; contentons-nous d'une suggestion.

L'Hindou orthodoxe met souvent en doute la valeur des constructions rationnelles, les critères de foi, les prétentions sectaires, nullement par désespoir de connaître, mais parce qu'il pense avoir mieux et plus sûr : l'intuition, la gnose, la bhakti, le yoga. Il est convaincu d'atteindre à sa façon la réalité objective.

Le Néo-hindou par contre se résigne facilement à ne plus rien connaître d'absolu, ou même d'objectif en matière religieuse. Ses visées sont avant tout subjectives : la sincérité, la liberté de l'âme, le sens du divin. « L'essentiel n'est pas l'existence de la divinité, mais son pouvoir de transformer l'homme [20] ». Cet humanisme relativiste est en dehors des perspectives traditionnelles hindoues.

Est-ce un modernisme qui se cherche une ascendance? Est-ce un fruit de l'orthodoxie fortement teinté de modernisme? Ce problème ne se résoud pas d'un trait de plume.

Exclusivisme chrétien et tolérance hindoue.

Un Catholique et un Hindou sincères s'accordent sur bien des points. Tôt ou tard cependant le dialogue se heurtera à l'exclusivisme chrétien. Pour l'expliquer, il ne suffit pas d'en appeler à l'agressivité

20. S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thougt*, 2e éd., Londres, 1940, p. 21.

de l'Occident et à la réserve toute réceptive de l'Orient. On touche les bases mêmes de la foi. Tout se résume en deux mots : *surnaturel et incarnation*. Deux mots que l'Hindou, sans mauvaise foi aucune, ne comprendra qu'à grand'peine.

La béatitude qu'espère le Chrétien n'est pas sienne, elle est strictement trinitaire. Lui n'y est pour rien : il n'apporte que sa fragilité, son péché et un fiat qui est déjà un don. L'initiative vient de Dieu, inattendue, bouleversante : le Christ en nous et l'Eglise qui Le continue. Le baptisé en vit comme le sarment de la vigne. Il est enlevé à sa médiocrité par le Fils vers le Père en l'Esprit.

L'Hindou au contraire croit porter sa béatitude en soi. L'ignorance seule l'en prive ; il n'est que d'écarter le voile. Même la *bhakti* est pélagienne : la grâce n'y a pour rôle que de réduire les obstacles à la félicité intrinsèque du soi. L'âme [21] est par nature accordée au divin, voire divine.

Ces deux points de vue commandent des perspectives entièrement différentes. Pour l'Hindou, il suffit de recouvrer son bien propre ; de soi, toute religion, tout système qui peut y atteindre est également valable. Pour le chrétien, il s'agit de recevoir, d'adhérer, de s'ouvrir à la grâce de l'Autre : grâce irremplaçable, re-créatrice, exclusive.

Le surnaturel chrétien ne détruit pas le « charnel ». C'est tout l'homme qui est sauvé avec son âme, sa raison, sa cité, son histoire : tout est enté sur l'Homme-Dieu, vivifié par sa grâce ; tout est engrangé dans le Royaume du Père. Notre salut est historique et incarné.

Dans l'hindouisme, la chair est servitude, la raison aveuglement, l'histoire cauchemar du *samsâra*. Il n'est de salut que dans la fuite : en sortir, échapper vers un au-delà intemporel et désincarné [22].

L'Hindou voit donc une cassure entre toute réalité terrestre, religions incluses, et la béatitude. Pour le Chrétien, le ciel est en continuité avec l'Histoire Sainte : l'Eglise est le Royaume déjà là, définitif et triomphant.

Surnaturel et incarnation. Gnose pélagienne et refus du temporel, de l'humain. Le fossé peut paraître infranchissable. Il l'est, sans la grâce, si l'on s'en tient à l'hindouisme clos sur lui-même. Quelle sagesse humaine a jamais deviné la munificence du surnaturel ? Seul l'Amour imagine de ces choses... Si d'autre part on s'attache à l'hindouisme non durci en système, mais vécu et tâtonnant, si l'on considère sa nostalgie d'union divine, la prière de ses *bhaktas*, la confuse attente d'un Dieu parmi nous, on surprend la rédemption en marche et la grâce au travail. Le Vigneron est à pied d'œuvre : il sarcle sa vigne et l'épierre, y plante des ceps de choix.

Kurseong. Albert HUART, S. J.

21. Il ne s'agit évidemment pas de l'âme empirique, mais de l'âme « transcendante », individuelle ou non selon les systèmes. Cette remarque n'affaiblit en rien l'antithèse soulignée ici.

22. Même dans les systèmes qui reconnaissent quelque réalité ontologique à la *matière première* éternelle, le *cosmos* n'existe que du fait de l'ignorance.

De « l'éternelle consolation » du missionnaire

« Si vous pouvez avoir de l'influence par vos écrits, mandait d'Afrique un prêtre, redonnez confiance aux missionnaires : confiance en eux-mêmes et confiance en leurs fidèles... Tout compte fait, leur expérience est une sagesse. C'est avec eux et jamais contre eux qu'il faut faire évoluer la chrétienté... ». Nous avons ailleurs essayé de prendre la défense de ce héros qui s'ignore et qui rencontre obstacles au dehors et critiques au dedans [1]. Alors que, en nombre de pays, sa situation devient précaire sinon intenable, des chrétiens bien intentionnés mais mal avertis ne lui ménagent ni conseils ni reproches. Si la force de Dieu n'était avec lui, il risquerait de perdre cœur. Et voilà qu'un recueil de documents missionnaires [2] offre l'occasion de méditer sur la grandeur et l'excellence de sa vocation et sur d'autres motifs de confiance et de courage que possède le missionnaire. Aucune parole ne peut être plus réconfortante pour lui que celle du chef suprême de l'Eglise sur terre. Ces quelques pages ne veulent être qu'une invitation à relire et à méditer cette doctrine dont nous ne pourrons donner qu'un aperçu limité.

La pensée de foi qui peut soutenir le missionnaire au travers des difficultés, des échecs et des critiques est qu'il fait l'œuvre et la volonté de Dieu dans un domaine particulièrement important et cher à l'Eglise, autrement dit c'est la grandeur et l'excellence de la vocation à laquelle Dieu l'a appelé. Les papes ont une vive conscience de l'éminence de cette vocation et la décrivent avec un infini respect. De l'exposition missionnaire qu'il inaugurait en 1925, Pie XI disait : « Nous l'avons voulue — comme nous l'inspirait Dieu — avant tout pour l'honneur et la gloire de Dieu, de notre Père Céleste, dont les missions portent le nom, le règne et la gloire toujours plus loin, aux extrémités du monde. Nous l'avons voulue pour l'honneur et l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont les missions propagent un peu plus tous les jours dans le monde la connaissance et l'amour en même temps que les trésors de son Sang divin et de la divine Rédemption. Nous l'avons voulue pour l'honneur de la Sainte Eglise romaine, de cette mère universelle qui, grâce aux missionnaires et aux missions, recueille sans cesse en tous lieux de nouveaux enfants dans ses bras maternels » (pp. 70-71). Ainsi l'apôtre des terres lointaines est le dépositaire de la gloire de Dieu, le porteur de l'amour du Christ et l'agent de l'accroissement de l'Eglise. Il n'est pas appelé à cette tâche sacrée par les gouvernements, mais par Dieu lui-même, et c'est de l'Eglise qu'il reçoit sa fonction et sa charge de prédicateur. Il n'est pas l'envoyé des hommes, mais l'envoyé de Dieu, puisqu'il poursuit exactement l'œuvre même que le Christ a confié à ses apôtres (p. 99).

Aussi les épithètes les plus hautes caractérisent-elles sa tâche. Benoît XV l'appelle « la plus grande et la plus sainte des missions » (p. 29) et il ajoute : « La mission qui vous a été confiée est une mission vraiment divine qui dépasse de très haut la petitesse des intérêts humains : à ceux qui gisent dans une ombre mortelle porter la lumière : à ceux qui se précipitent vers l'enfer ouvrir le chemin du ciel » (p. 36). Elle constitue, renchérit Pie XI, « le plus glorieux des travaux, le plus solennel des gestes humains : l'homme, une âme humaine, qui s'ouvre au triomphe de la vérité et de la grâce. L'œuvre missionnaire a la splendeur d'une épopée conduite par Dieu et dans laquelle Dieu manifeste de mille manières son génie sanctificateur » (p. 61). Combien le missionnaire doit remer-

1. *Plaidoyer pour le Missionnaire,* dans l'*Ami du Clergé, 29* mars 1956.
2. *Le Siège apostolique et les Missions,* 1956, *2* fascicules, 300 frs, aux bureaux de la Propagation de la Foi (5 rue Monsieur, Paris (7e), et 12 rue Sala, Lyon).

cier Dieu d'être associé à une œuvre qui n'est pas humaine et pour laquelle aucune richesse de moyens purement humains et terrestres ne peut suffire! (p. 72). Le but de l'apostolat missionnaire, dit magnifiquement Pie XII (p. 162), « est de faire du monde entier une terre sainte. Il vise à porter le règne du Rédempteur ressuscité, à qui a été donnée toute puissance dans le ciel et sur la terre, c'est-à-dire son empire sur les cœurs, à travers tous les continents, jusqu'à la cabane la plus reculée et à l'homme le plus lointain qui habite notre planète ». Ambition exaltante qui devrait séduire de jeunes cœurs et qui remplit de belles vies. Car « celui qui, par une inspiration surnaturelle, est appelé à faire fleurir chez les nations lointaines des Gentils la vérité de l'Evangile et la vertu chrétienne est destiné à une fonction tout à fait grande, tout à fait élevée. Il consacre en effet sa vie à Dieu pour propager son règne jusqu'aux extrémités de la terre » (p. 204).

Fonction d'autant plus belle que la détresse de l'infidèle est plus profonde. Le souci des corps risque de nous faire oublier le souci beaucoup plus grave des âmes. « Quelle classe d'hommes en effet a davantage besoin de notre aide fraternelle que les infidèles? Ignorant Dieu, enchaînés aveuglément à leurs passions sans frein, ils sont esclaves du pire des maîtres, le démon » (p. 41). Et Benoît XV insiste : « Combien sera plus sacrée l'obligation de la charité, ici où il s'agit non seulement de venir en aide à la faim, au dénuement et aux autres maux de foules innombrables, mais de plus et avant tout de reprendre à Satan, leur maître insolent, un si grand nombre d'âmes pour les rendre à la liberté des enfants de Dieu? » (p. 43). Certes la misère spirituelle est partout, mais le missionnaire peut témoigner, lui, de ce qu'est celle des territoires païens jamais effleurés encore par le christianisme. Il souscrit aux affirmations de Pie XI. « Personne n'étant plus pauvre ou plus nu, personne n'étant plus infirme, personne n'ayant plus faim ou plus soif que les êtres à qui manque la connaissance et la grâce de Dieu, c'est une évidence pour tous que Dieu ne pourra refuser sa miséricorde et sa récompense à ceux qui auront eu pitié des plus dénués de tous les hommes » (p. 82). Cette constatation se résume dans l'expression traditionnelle, empruntée à la Bible, et qui revient souvent : « les peuples encore assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort » (ainsi p. 97).

D'autres considérations confirment le missionnaire dans l'attachement humble et admiratif envers sa vocation. Le pape dit de lui qu'il est le continuateur des apôtres (pp. 5 et 60) et il livre à notre méditation cette belle description : « L'esprit missionnaire est la manifestation de l'Esprit de la première Pentecôte, qui descendit sur les Apôtres pour les remplir et les embraser de telles flammes qu'aucun obstacle ne pouvait plus retenir leur ardeur, et qui les faisait se répandre dans l'univers entier parce que le petit monde juif n'était plus suffisant pour la manifestation de leur amour » (p. 59). Notons combien la mission se fonde intimement sur les grands mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la Résurrection, de la Pentecôte et de l'Eglise. Par ailleurs le héraut de la foi participe d'une façon plus étroite si l'on peut dire au sacerdoce du Christ qui est un sacerdoce missionnaire (p. 139). « Notre-Seigneur n'est pas venu faire autre chose que ce que les missionnaires font dans les missions : porter partout les trésors de la rédemption, la force de la charité, les richesses de la vie sacerdotale ». Enfin le salut des âmes païennes — et ceci était une idée chère à Pie XI — nous offre le moyen *adéquat* (l'expression est du pape) de remercier le Seigneur pour le don de la foi (pp. 137, 41, 67). Devant la richesse d'une telle vocation, on comprend que le missionnaire sente le besoin de s'anéantir dans l'adoration, de s'abîmer dans la reconnaissance et de sentir reposer sur Dieu toute sa confiance et son espérance.

Le pape d'ailleurs non seulement lui promet les prières de l'Eglise, surtout aux temps de difficultés et de persécutions, mais il lui recommande avec gravité le devoir de la prière, le devoir de la sainteté. Déjà en 1659 la Congrégation de la Propagation de la Foi conseillait aux vicaires apostoliques d'Extrême-Orient « la

charité, le mépris des choses humaines, une attitude modeste, une vie simple, la patience, l'oraison, et les autres vertus apostoliques » (p. 14). Benoît XV a développé le même thème en une page que chacun devrait méditer et que nous ne pouvons citer qu'en partie : « Pour prêcher Dieu, il faut être l'homme de Dieu; pour prêcher la haine du péché, il faut soi-même haïr le péché... le missionnaire sera donc un modèle d'humilité, d'obéissance, de chasteté, et de piété par-dessus tout. Son oraison le fera vivre dans une continuelle union avec Dieu, et sa prière le constituera auprès de lui l'avocat des âmes. Plus son union à Dieu sera intime, et plus il en recevra grâce et secours » (p. 39, cfr 160, 177-179). L'habitude de l'oraison, la certitude que dans l'Eglise d'innombrables âmes prient pour lui, tel sera le roc inébranlable sur lequel reposera la confiance du missionnaire. En véritable homme de Dieu, il peut compter sur Dieu et sur tous les amis de Dieu.

* * *

La sublimité de sa vocation et les secours divins qu'elle offre ne sont pas les seuls motifs de confiance que le missionnaire peut tirer de la lecture des documents pontificaux. Trois autres ordres de considérations peuvent le réconforter : la reconnaissance des résultats obtenus, les enseignements d'une histoire riche en traverses, la valeur de la souffrance et des persécutions.

Si son apostolat est parfois décrié inconsidérément à l'heure actuelle, il peut relire les pages où les pontifes romains louent le corps des missionnaires des résultats étonnants obtenus depuis cinquante ans. Certes la louange fait partie du genre littéraire de ces documents, mais son insistance, l'étalage de chiffres convaincants et la répétition du thème nous montrent qu'il y a là plus qu'un langage académique. En 1922, Pie XI parlait de trois siècles d'épopée de l'histoire missionnaire (depuis la fondation de la *Propaganda Fide* en 1622) et montrait que cette épopée continuait de notre temps, signe de l'universalité de l'Eglise (pp. 64 et 73n.). « En ces dernières années, ajoutait-il en 1926, un nouvel effort des sociétés missionnaires a réussi à doubler leurs travaux et leurs résultats, tandis qu'à cet accroissement de zèle chez les missionnaires répondait chez les fidèles un accroissement d'aide et de générosité » (p. 74). Et de détailler les progrès accomplis dans la formation d'un clergé indigène (pp. 83-84), poussé bientôt jusqu'à l'épiscopat où les missionnaires étrangers « recueillent les plus beaux fruits que pouvaient mériter leurs travaux et ceux de leurs prédécesseurs » (p. 101). Bienfaits de tous ordres dont les peuples sont les bénéficiaires (p. 99), même dans l'ordre scientifique et humain (p. 151). Les missions sont à juste titre la gloire des ordres religieux (p. 94) et « la charité des missionnaires, sans aucun doute, est à compter parmi les plus brûlantes sources d'amour qui ne cessent de jaillir du Cœur Sacré de Jésus » (p. 192). Il faudrait relire ici le discours de Pie XI en 1944 où il parle de nouveau printemps missionnaire (p. 164) et une bonne partie de l'encyclique *Evangelii praecones* qui a justement pour tâche de magnifier les résultats obtenus dans les cinq lustres qui se sont écoulés depuis l'encyclique *Rerum Ecclesiae* : 200 nouvelles missions, 13 millions de catholiques de plus en pays de mission qu'en 1926, le nombre de prêtres doublé ou presque, 88 circonscriptions ecclésiastiques confiées aux indigènes en 25 ans... Non, au dire des chefs de l'Eglise, les missionnaires n'ont pas travaillé en vain et ils peuvent rendre grâce à Dieu pour l'œuvre accomplie et les résultats obtenus.

Si les difficultés ne leur ont pas manqué, si les nuages ont semblé s'accumuler sur leur tête et sur leur travail, ils peuvent feuilleter les pages de l'histoire des missions si fertiles en controverses, en mésententes, en essais manqués, en faux-pas inévitables. *L'histoire est maîtresse de vie* et conseillère de patience. Ici surtout où elle a tellement déconcerté nos esprits humains par ses complications inextricables, ses obstacles quasi insurmontables, ses retards. Les documents pontificaux contemporains ne font que rarement et brièvement allusion au passé. Ils découvrent suffisamment pourtant des misères du présent et du passé pour que nous sachions que chaque époque a les siennes et que l'œuvre de Dieu avance malgré

tout. Ainsi dans la question de l'épiscopat indigène, Rome devait en freiner quelques-uns (p. 51) alors qu'elle en éperonnait d'autres (pp. 35 et 84). Déjà en Chine couraient de fausses accusations de nationalisme (p. 98, cfr 149) et l'hostilité au christianisme prenait le masque de l'intérêt national (p. 102). Et le pape devait expliquer la raison d'être du protectorat des nations chrétiennes sur les missionnaires (p. 102) et reconnaître que les déficiences des missionnaires par excès de nationalisme avaient pu exister, mais d'une façon exceptionnelle (p. 100). Ailleurs il est question de conflits à dirimer entre supérieurs ecclésiastiques et religieux (pp. 105-112), et surtout le point final est mis à la fameuse question des rites qui empoisonna des siècles d'action missionnaire (pp. 116, 133, 152). Le Japon d'avant-guerre enfin nous offre le tableau de ses difficultés concernant les devoirs patriotiques des chrétiens et l'union des divers ordres ou missions entre eux (pp. 123 ss). Ainsi l'histoire est une école de patience, elle nous apprend que chaque époque a eu ses problèmes, ses heurts, ses obstacles et que Dieu nous demande seulement de faire de notre mieux sa volonté. La patience et l'humilité sont les inséparables compagnes du missionnaire.

Cependant les persécutions sont tombées sur lui et, pour notre siècle, avec une ampleur nouvelle depuis quelques années (Chine, Corée, Viêtnam...). La mention des persécutions, quasi absente auparavant (mention des anciens martyrs de Chine p. 98), occupe une grande place dans les écrits de Pie XII, car son pontificat a l'austère privilège de les avoir vu renaître et s'amplifier. Je voudrais que les missionnaires expulsés de Chine et d'ailleurs, et, si c'était possible, que prêtres et chrétiens demeurés sous le pressoir méditent les pages d'exhortation et de consolation si élevées que le pape leur adresse. Il y a là des exemples de littérature spirituelle d'une grande portée [3]. « C'est pour Notre cœur une très grande souffrance que de songer aux angoisses, aux douleurs, à la mort de ces fils très chers; non seulement Nous les accompagnons tous de Notre amour de père, mais Nous en parlons avec un respect paternel, car Nous savons fort bien que leur sublime vocation s'élève parfois jusqu'à la dignité du martyre ». On sent le pape rempli d'admiration et d'une fierté joyeuse devant la fidélité de ses fils et leur fermeté dans la foi. Tout naturellement il les compare à l'Eglise primitive et retrouve chez eux la même ferveur, la même qualité de témoignage à la face du monde, le même élan que chez les premiers chrétiens. « Connaissant aussi la fermeté de votre foi, votre ardent amour pour le Christ et son Eglise, Nous rendons grâce à Dieu le Père par son Fils unique, notre divin Rédempteur, qui vous a donné et donne la force surnaturelle de livrer de saints combats pour sa gloire et pour le salut des âmes. Vers vous, de toutes les parties du monde, les catholiques tournent avec admiration leurs esprits et leurs cœurs. « Votre foi est annoncée dans le monde entier » (*Rom.*, I, 8)... C'est donc à votre gloire, bien loin d'être à votre confusion, qu'il « vous a été donné non seulement de croire au Christ, mais encore de souffrir pour lui » (*Phil.*, I, 29)... » Ces paroles du Vicaire du Christ sur terre sont le plus beau témoignage, le plus bel encouragement, la plus belle consécration de l'œuvre accomplie par les hérauts de Dieu dans ces pays.

Le premier document cité dans le recueil pourrait fournir le mot de conclusion : « dans la patience et le silence attendez de Dieu le temps de la consolation » (p. 15). C'est Dieu en effet qui console de tout et en toute circonstance : qui console en mettant en relief les grandeurs de la vocation, les résultats obtenus avec son aide, les enseignements d'une histoire mouvementée, la valeur surnaturelle de la persécution. Benoît XV de son côté dit du missionnaire : « Soulevé par l'élan de sa reconnaissance envers Dieu qui lui fit entendre une si haute vocation, il embrasse avec un grand courage toute espèce d'adversité et de peine, les fatigues, les outrages, la pauvreté, la faim, la mort même la plus cruelle, pourvu qu'il arrache à l'enfer ne serait-ce qu'une seule âme » (p. 40). C'est une phrase qui dit tout.

André RÉTIF, S. J.

3. Voir pp. 162, 194, 201-202, 226-227, 230 ss, 246-248, 256-257.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

L'Institut pontifical « Regina Mundi ». Motu proprio du 11 février 1956. — (*A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, p. 189-192).

Au Congrès des Supérieures générales de Congrégations féminines, tenu à Rome en septembre 1952, la création d'un Institut de sciences sacrées pour religieuses avait été décidée.

Dans des cours, comportant trois années d'études, il s'agissait de donner une formation doctrinale approfondie, préparant aux responsabilités des futures éducatrices de religieuses (maîtresses des novices ou de formation, Supérieures) ou de la jeunesse féminine.

Le 18 octobre 1954, l'Institut « Regina mundi » a été inauguré, 37 via Macerate, à Rome. Les cours se donnent en quatre langues (anglais, espagnol, français et italien) par un corps professoral de religieux des diverses universités et collèges de Rome. Le programme comporte la philosophie, la théologie fondamentale, la théologie dogmatique, morale, spirituelle, l'Ecriture Sainte, le droit canon, l'histoire de l'Eglise, la liturgie, la missiologie, la doctrine sociale de l'Eglise. Dès la première année, 132 étudiantes appartenant à 58 Congrégations et à 22 pays différents ont suivi les cours; en 1955-56, le nombre s'est élevé à 168 religieuses de 63 Congrégations.

Le *Motu proprio* du 11 février dernier a donné l'ultime reconnaissance à cette fondation, élevée par lui au rang d'Institut pontifical. Il rappelle tout d'abord l'intérêt que l'Eglise porte à ce que les personnes consacrées à Dieu et à l'apostolat dans les Etats de perfection soient munies d'une solide formation religieuse et acquièrent aussi une réelle compétence technique.

« En effet, dans l'esprit de l'Eglise, il n'est ni concevable ni admissible que celles qui, de par leur profession religieuse et leur vocation apostolique, se consacrent à des charges ou des fonctions dans la société soient ou puissent être estimées professionnellement inférieures à toutes les autres personnes qui, poussées par des motifs humains, quoique nobles, remplissent dans le siècle les mêmes tâches ou professions.

« Par-dessus tout et à un titre spécial, cela vaut des religieuses et des vierges consacrées à Dieu qui de nos jours surtout s'adonnent sous des formes multiples à l'éducation, à l'instruction, à la formation de la jeunesse. C'est une tâche ardue, non seulement à cause du caractère des élèves et des circonstances actuelles, mais à cause des vastes connaissances scientifiques, culturelles et pédagogiques qu'on doit acquérir par de longues études et prouver par de multiples examens, ainsi qu'à cause des autres exigences requises partout pour pouvoir enseigner.

» Personne ne doute que nos éducatrices ou maîtresses qui par vocation se consacrent à la jeunesse féminine ne doivent être munies d'une culture professionnelle supérieure, spécialement en matière de religion, culture à la fois solide, bien assimilée et complète, selon leur condition : qu'il s'agisse généralement de celles qui enseignent dans les classes moyennes ou supérieures, ou bien de celles qui ont charge des étudiantes universitaires, même dans les facultés publiques non ecclésiastiques, ou enfin de celles qui doivent assumer dans leur propre Institut les tâches plus importantes du gouvernement et de la formation de leurs consœurs. »

Après avoir relevé les efforts tentés de divers côtés dans ce sens et les raisons

d'être de l'établissement à Rome d'un Institut Supérieur de sciences sacrées, qui puisse être un type pour ceux que l'on voudrait fonder ailleurs, le *Motu proprio* érige formellement l'Institut « Regina Mundi » :

I

Nous déclarons *pontifical* et concédons que soit honoré de ce titre l'Institut « Regina Mundi », destiné à donner aux vierges consacrées à Dieu et au service des âmes une instruction et une formation supérieure, dans les sciences et disciplines surtout sacrées.

II

Cet Institut sera dirigé en Notre nom et sous Notre autorité par la Sacrée Congrégation des Religieux, avec les statuts approuvés par Nous. La S. Congrégation des Religieux dans l'organisation, le gouvernement et le développement de Notre Institut sera efficacement aidée, d'après les statuts, par des délégués de la S. Congrégation des Séminaires et Universités, de la Secrétairerie d'Etat et du Vicariat de Rome.

III

Nous concédons à l'Institut le droit et la faculté, conformément aux statuts, de conférer des diplômes aux élèves qui ont terminé les études régulières et subi les examens prescrits. Ces diplômes leur permettent d'enseigner dans les établissements féminins, laïques ou religieux, de tout degré, dans la mesure qui sera déterminée de façon précise dans les divers diplômes. Pour enseigner dans les écoles laïques destinées aux jeunes gens, on devra s'en tenir soigneusement à ce qui est prescrit par le droit.

IV

Nous accordons enfin à cet Institut la faculté de s'agréger, en se conformant aux statuts, les écoles et les Instituts ou leurs sections qui lui paraissent avoir des affinités avec lui.

PIUS PP. XII.

PROBLÈMES DE LA FÉCONDITÉ HUMAINE

Discours de S.S. Pie XII aux membres du deuxième congrès mondial de la fécondité et de la stérilité, en date du 19 mai 1956. — (*A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, p. 467-474).

Intention du discours. — Le Saint-Père introduit d'abord le problème de la stérilité conjugale involontaire, qui a provoqué la création de l'« Association internationale de la Fertilité » dans le but de promouvoir toutes les recherches scientifiques capables de vaincre ce grave danger. Il énumère les travaux déjà entrepris et spécialement ceux du présent Congrès et annonce ainsi son intention :

« Il ne Nous appartient pas de porter un jugement sur les aspects proprement techniques de vos travaux ; Nous voudrions par contre envisager brièvement certaines implications morales des questions que vous abordez du point de vue scientifique ».

I. Le Saint-Père rappelle brièvement la portée « *économique et sociale* » de la fécondité, par ses effets sur les énergies créatrices d'un peuple, sur sa vitalité

et d'ailleurs sur la stabilité des foyers. A cet aspect, et non sans raisons, l'on s'attarde parfois, parce qu'il est plus contrôlable. Mais le travail des savants « engage aussi de hautes valeurs *spirituelles et éthiques,* dont on devrait tenir compte ». « Il est profondément humain que les époux voient et trouvent dans leur enfant l'expression véritable et plénière de leur amour réciproque et de leur don mutuel. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi le désir insatisfait de la paternité ou de la maternité est ressenti comme un sacrifice pénible et douloureux par les parents qu'animent des sentiments nobles et sains. Bien plus, la stérilité involontaire du mariage peut devenir un danger sérieux pour l'union et la stabilité même de la famille ».

II. Plus profondément que par cet aspect social, le problème de la stérilité est important pour *le but même du mariage, qui est l'enfant.* « Le mariage en effet unit deux personnes, dans une communauté de destin, dans leur marche vers la réalisation d'un idéal qui implique, non la plénitude d'un bonheur terrestre, mais la conquête de valeurs spirituelles d'un ordre transcendant, que la Révélation chrétienne en particulier propose dans toute leur grandeur. Cet idéal, les époux le poursuivent ensemble, en se consacrant à l'obtention de la fin première du mariage, la génération et l'éducation des enfants ».

III. « Plusieurs fois déjà, Nous avons cru nécessaire de rappeler comment les intentions particulières des conjoints, leur vie commune, leur perfectionnement personnel, ne pouvaient se concevoir que *subordonnés au but qui les dépasse,* la paternité et la maternité » (voir Allocution aux sages-femmes italiennes, 29 oct. 1951, *N.R.Th.,* 1952, p. 70-80)... « Tel est l'enseignement constant de l'Eglise; elle a rejeté toute conception du mariage qui menacerait de le replier sur lui-même, d'en faire une recherche égoïste de satisfactions affectives et physiques dans l'intérêt des seuls époux ».

IV. *Illégitimité de la fécondation artificielle.* — « Mais l'Eglise a écarté aussi l'attitude opposée qui prétendrait séparer, dans la génération, l'activité biologique de la relation personnelle des conjoints. L'enfant est le fruit de l'union conjugale, lorsqu'elle s'exprime en plénitude, par la mise en œuvre des fonctions organiques, des émotions sensibles qui y sont liées, de l'amour spirituel et désintéressé qui l'anime; c'est dans l'unité de cet acte humain que doivent être posées les conditions biologiques de la génération. Jamais il n'est permis de séparer ces divers aspects au point d'exclure positivement soit l'intention procréatrice, soit le rapport conjugal. La relation, qui unit le père et la mère à leur enfant, prend racine dans le fait organique et plus encore dans la démarche délibérée des époux, qui se livrent l'un à l'autre et dont la volonté de se donner s'épanouit et trouve son aboutissement véritable dans l'être qu'ils mettent au monde. Seule d'ailleurs cette consécration de soi, généreuse dans son principe et ardue dans sa réalisation, par l'acceptation consciente des responsabilités qu'elle comporte, peut garantir que l'œuvre d'éducation des enfants sera poursuivie avec tout le soin, le courage et la patience qu'elle exige. On peut donc affirmer que la fécondité humaine, au delà du plan physique, revêt des aspects moraux essentiels qu'il faut nécessairement considérer, même lorsqu'on traite le sujet du point de vue médical. »

Quand la recherche scientifique doit-elle tenir compte de la morale? — « Il est bien évident que le savant et le médecin, lorsqu'ils abordent un problème de leur spécialité, ont le droit de concentrer leur attention sur ses éléments proprement scientifiques et de le résoudre en fonction de ces seules données. Mais lorsqu'on entre dans la voie des applications pratiques à l'homme, il est impossible de ne pas tenir compte des répercussions que les méthodes proposées auront sur la personne et son destin. La grandeur de l'acte humain consiste précisément

à dépasser le moment même où il se pose pour engager toute l'orientation d'une vie, pour l'amener à prendre position vis-à-vis de l'absolu. C'est vrai déjà de l'activité quotidienne : à combien plus forte raison d'un acte qui engage, avec l'amour réciproque des époux, leur avenir et celui de leur descendance ».

« Aussi croyons-nous qu'il est capital pour vous, Messieurs, de ne pas négliger cette perspective, quand vous considérez les méthodes de fécondation artificielle. Le moyen, par lequel on tend à la production d'une nouvelle vie, prend une signification humaine essentielle, inséparable de la fin que l'on poursuit et susceptible, s'il n'est pas conforme à la réalité des choses et aux lois inscrites dans la nature des êtres, de causer un dommage grave à cette fin même. »

Illicéité de la fécondation artificielle in vitro. — « Sur ce point également, on Nous a demandé de donner quelques directives. Au sujet des tentatives de fécondation artificielle humaine « in vitro », qu'il Nous suffise d'observer qu'il faut les rejeter comme immorales et absolument illicites ».

Le Pape rappelle ici son *enseignement antérieur* sur la fécondation artificielle en général, ou « insémination artificielle » (Discours du 29 sept. 1949; voir *N.R.Th.*, 1949, p. 1078 et s.). « Mais, étant donné que l'usage de la fécondation artificielle s'étend de plus en plus, et afin de corriger quelques opinions erronées qui se répandent au sujet de ce que Nous avons enseigné, Nous y ajoutons ce qui suit :

Justification supplémentaire de l'enseignement pontifical. — « La fécondation artificielle dépasse les limites du droit que les époux ont acquis par le contrat matrimonial, à savoir, celui d'exercer pleinement leur capacité sexuelle naturelle dans l'accomplissement naturel de l'acte matrimonial. Le contrat en question ne leur confère pas de droit à la fécondation artificielle, car un tel droit n'est d'aucune façon exprimé dans le droit à l'acte conjugal naturel et ne saurait en être déduit. Encore moins peut-on le faire dériver du droit à l'« enfant », « fin » première du mariage. Le contrat matrimonial ne donne pas ce droit, parce qu'il a pour objet non pas l'«enfant », mais les « actes naturels » qui sont capables d'engendrer une nouvelle vie et destinés à cela. Aussi doit-on dire de la fécondation artificielle qu'elle viole la loi naturelle et qu'elle est contraire au droit et à la morale. »

V. *Illicita procuratio seminis humani.* — « Alia nunc occurrit quaestio, ad quam pertractandam magis addecet latinam linguam adhibere.

» Quemadmodum rationalis animus noster artificiali inseminationi adversatur, ita eadem ethica ratio, a qua agendi norma sumenda est, pariter vetat, quominus humanum semen, peritorum examini subiciendum, masturbationis ope procuretur. »

Le Pape rappelle ici son discours du 8 octobre 1953 (*N.R.Th.*, 1954, p. 417) : « Du reste le Saint-Office a décidé déjà le 2 août 1929 qu'une « masturbatio directe procurata ut obtineatur sperma » n'est pas licite, ceci quel que soit le but de l'examen ». Le Pape veut renouveler cet enseignement.

« Si actus huiusmodi ad explendam libidinem ponantur, eos vel ipse naturalis hominis sensus sua sponte respuit, ac multo magis mentis iudicium, quotiescumque rem mature recteque considerat. Iidem actus tamen tunc quoque respuendi sunt, cum graves rationes eos a culpa eximere videntur, uti sunt : remedia iis praestanda qui nimia nervorum intentione vel abnormibus animi spasmis laborant; medicis peragenda, ope microscopii, spermatis inspectio, quod venerei vel alius generis morbi bacteriis infectum sit; diversarum partium examen, ex quibus semen ordinarie constat, ut vitalium spermatis elementorum praesentia, numerus, quantitas, forma, vis, habitus aliaque id genus dignoscantur.

» Eiusmodi procuratio humani seminis, per masturbationem effecta, ad nihil aliud directe spectat, nisi ad naturalem in homine generandi facultatem plene

exercendam; quod quidem plenum exercitium, extra coniugalem copulam peractum, secum fert directum et indebite usurpatum eiusdem facultatis usum. In hoc eiusmodi indebito facultatis usu proprie sita est intrinseca regulae morum violatio. Haudquaquam enim homo ius ullum exercendi facultatem sexualem iam inde habet, quod facultatem eandem a natura recepit. Homini nempe (secus ac in ceteris animantibus rationis expertibus contingit) ius et potestas utendi atque exercendi eandem facultatem tantummodo in nuptiis valide initis tribuitur, atque in iure matrimoniali continetur, quod ipsis nuptiis traditur et acceptatur. Inde elucet hominem, ob solam hanc causam quod facultatem sexualem a natura recepit, non habere nisi potentiam et ius ad matrimonium ineundum. Hoc ius tamen, ad obiectum et ambitum quod attinet, naturae lege, non hominum voluntate discribitur; vi huius legis naturae, homini non competit ius et potestas ad plenum facultatis sexualis exercitium, directe intentum, nisi cum coniugalem copulam exercet ad normam a natura ipsa imperatam atque definitam. Extra hunc naturalem actum, ne in ipso quidem matrimonio ius datur ad sexuali hac facultate plene fruendum. Hi sunt limites, quibus ius, de quo diximus, eiusque exercitium a natura circumscribuntur. Ex eo quod plenum sexualis facultatis exercitium hoc absoluto copulae coniugalis limite circumscribitur, eadem facultas intrinsece apta efficitur ad plenum matrimonii naturalem finem assequendum (qui non modo est generatio, sed etiam prolis educatio), atque eius exercitium cum dicto fine colligatur. Quae cum ita sint, masturbatio omnino est extra memoratam pleni facultatis sexualis exercitii naturalem habilitatem, ideoque etiam extra eius colligationem cum fine a natura ordinato; quamobrem eadem omni iuris titulo caret atque naturae et ethices legibus contraria est, etiamsi inservire intendat utilitati per se iustae nec improbandae.

» Quae hactenus dicta sunt de intriseca malitia cuiuslibet pleni usus potentiae generandi extra naturalem coniugalem copulam, valent eodem modo cum agitur de matrimonio iunctis vel de matrimonio solutis, sive plenum exercitium apparatus genitalis fit a viro sive a muliere, sive ab utraque parte simul agente; sive fit tactibus manualibus sive coniugalis copulae interruptione; haec enim semper est actus naturae contrarius atque intrinsece malus ».

VI. *Prolongements de la fécondité : éducation et société.* — « Si la fécondité répond à certaines exigences de l'organisme et satisfait des instincts puissants, elle engage tout de suite, comme Nous l'avons dit, le plan psychologique et moral. L'œuvre de l'éducation dépasse encore par sa portée et ses conséquences celle de la génération. Les échanges d'âme à âme, qui s'opèrent entre les parents et les enfants, avec tout le sérieux, la délicatesse, l'oubli de soi qu'ils requièrent, contraignent bien vite les parents à dépasser le stade de la possession affective pour songer à la destinée personnelle de ceux qui leur sont confiés. Le plus souvent, quand ils atteignent l'âge adulte, les enfants quittent leur famille, s'en vont au loin pour répondre aux nécessités de la vie ou aux appels d'une vocation plus haute. La pensée de ce détachement normal, si coûteux soit-il pour eux, doit aider les parents à s'élever vers une conception plus noble de leur mission, vers une vision plus pure de la signification de leurs efforts. Sous peine d'échec au moins partiel, la famille est appelée à s'intégrer dans la société, à élargir le cercle des affections et des intérêts, à orienter ses membres vers des horizons plus larges, pour songer non seulement à eux-mêmes, mais aux tâches de service social. »

VII. *Fécondité supérieure de la totale consécration à Dieu et au prochain.* — « L'Eglise catholique enfin, dépositaire des intentions divines, enseigne la fécondité supérieure des vies entièrement consacrées à Dieu et au prochain. Ici le renoncement entier à la famille doit permettre l'action spirituelle toute désintéressée et procédant non d'une peur quelconque de la vie et de ses engagements, mais de la

perception des véritables destinées de l'homme, créé à l'image de Dieu et en quête d'un amour universel, qu'aucun attachement charnel ne vienne limiter. Telle est la plus sublime et la plus enviable fécondité, que l'homme puisse souhaiter, celle qui transcende le plan biologique pour entrer de plain-pied dans celui de l'esprit. »

VIII. *Conclusion : Importance de ces larges perspectives.* — « Nous ne voulions pas, Messieurs, conclure cette allocution sans ouvrir ces perspectives. A d'aucuns, elles peuvent paraître assez éloignées des objets, qui vous occupent maintenant. Il n'en est rien cependant. Elles seules en effet permettent de situer vos travaux à la place qui leur revient et d'en apercevoir la valeur. Ce que vous souhaitez, ce n'est pas seulement d'augmenter le nombre des hommes, mais d'élever le niveau moral de l'humanité, ses forces bienfaisantes, sa volonté de croître physiquement et spirituellement. Vous voulez rendre une nouvelle ferveur à l'affection de tant d'époux qu'attriste un foyer désert; loin d'entraver leur épanouissement plénier, vous ambitionnez de mettre à leur service tout votre savoir pour que se réveillent en eux ces ressources admirables, que Dieu a cachées au cœur des pères et des mères pour les aider à monter vers Lui, eux-mêmes et toute leur famille. »

R. Carpentier, S. J.

PROBLÈMES D'ÉDUCATION

Allocution du 20 avril 1956 aux maîtres et élèves du « Convitto nazionale maschile di Roma ». — (*L'Oss. Rom.*, 21 avril 1956).

Le 20 avril, le Souverain Pontife reçut en audience maîtres et élèves du « Convitto Nazionale Maschile di Roma » (Collège national de garçons de Rome). Ce collège fut fondé par Clément VIII, à la fin du XVI[e] siècle, pour assurer une formation religieuse et culturelle plus poussée de la jeunesse noble de Rome.

Nombre de parents s'étaient joints aux professeurs et élèves pour l'audience pontificale et c'est devant un auditoire de 3.400 personnes que le Pape traita des conditions de l'éducation au collège, tant au point de vue des maîtres que des élèves. Après avoir dit les mérites du « Convitto Nazionale » le Pape aborde le thème de son allocution :

« Nous voudrions néanmoins vous demander si dans le champ de l'éducation l'on peut s'arrêter à de bons résultats, sans s'efforcer, autant qu'il est possible et avec la grâce de Dieu, de tendre à la perfection. C'est pourquoi, avec le souci de qui aime particulièrement la jeunesse estudiantine, Nous désirerions saisir cette occasion pour vous proposer quelques idées sur l'œuvre d'éducation dans les collèges. Cela profitera également à tant d'autres jeunes gens dont l'avenir personnel, tout comme celui de la société, dépend des brèves années qu'ils y passent.

L'éducation dans les collèges, spécialement dans les pensionnats, bien qu'elle ait produit dans le passé et produise encore actuellement de bons résultats a été l'objet, ces derniers temps, de critiques sévères de la part de certains praticiens des sciences pédagogiques, qui voudraient la bannir, comme si elle était complètement inadaptée. Mais les critiques, même si elles se basent sur l'un ou l'autre défaut réel, ne constituent pas un motif suffisant de condamnation générale de l'éducation au collège en elle-même.

» Certes, le milieu familial, qui est comme le nid préparé par la nature, lorsqu'il est aidé par l'Eglise et complété par l'école, est le plus propre à assurer une bonne, et même une parfaite éducation. Mais souvent les circonstances de

lieu, de travail, de personnes empêchent la famille d'assurer par elle-même cette tâche difficile. Dans ce cas, le collège devient une institution providentielle, sans laquelle de nombreux jeunes gens resteraient privés de grands biens. Ceci, toutefois, n'exempte pas les parents du devoir de s'occuper de leurs fils, mais exige que leur influence soit également présente au collège, pour compléter l'œuvre de formation qui s'accomplit loin de leurs yeux. Entre l'éducation en famille, souvent impossible, et celle du pensionnat, nécessairement imparfaite, une voie moyenne est représentée par le demi-pensionnat, qui pour les jeunes gens ajoute aux avantages de l'éducation familiale les avantages propres de l'éducation au collège.

» Les principales valeurs de celle-ci sont la formation de l'âme à une conscience plus austère du devoir, au sens de la discipline et de la précision, à l'habitude d'organiser ses propres occupations, au sentiment de la responsabilité de ses propres actions. Au collège, le jeune homme est amené progressivement à vivre en société, grâce aux rapports divers dans lesquels il entre avec ses supérieurs, ses condisciples et ses inférieurs, au moins quant à l'âge. Il est provoqué à une saine émulation, au juste sens de l'honneur et à l'acceptation des sacrifices nécessaires. Posséder ces qualités dès le jeune âge facilitera au jeune homme l'entrée dans la vie, le soutiendra dans sa lutte avec les difficultés de celle-ci et dans l'accomplissement des obligations de son état. L'obtention de ces fruits peut être compromise par des excès et des défauts de méthode, capables de conduire à un résultat contraire et par conséquent à fournir le motif de juger négative et dommageable l'éducation au collège.

» Sans aucun doute, la vie en commun, en dehors du milieu naturel, sous l'emprise d'un règlement rigide, qui ne sait pas discerner personne de personne, présente ses dangers. Pour peu que l'on se trompe, l'on formera des élèves qui seront bien loin d'avoir développé le sens de la responsabilité personnelle, mais qui passent, presque comme des inconscients, de la répétition mécanique des actes à un pur formalisme tant au point de vue de l'étude qu'à celui de la discipline et de la vie de prière. L'uniformité stricte tend à étouffer l'impulsion personnelle; la vie confinée rétrécit la vision vaste du monde; les exigences inflexibles du règlement fomentent parfois l'hypocrisie ou au moins imposent un niveau spirituel qui pour les uns sera trop bas et pour les autres, par contre, sera inaccessible; un excès de sévérité finit par changer les caractères forts en rebelles, les timides en enfants aveuglés et fermés.

» Il est toutefois possible et obligatoire de remédier à ces dangers par l'adaptation, la modération et la douceur.

L'ADAPTATION AUX INDIVIDUS

» Il faut en premier lieu savoir discerner parmi les élèves les cas particuliers. L'éducation dite de masse, tout comme l'enseignement de classe, coûte évidemment moins de peine, mais risque de réussir seulement à certains, alors que tous ont droit d'en profiter. Les enfants ne sont jamais égaux entre eux, ni pour l'intelligence, ni pour le caractère, ni pour les autres qualités spirituelles : c'est une loi de la vie.

» Par conséquent, qu'on les considère individuellement, soit pour leur fixer un règlement de vie, soit pour les corriger et les juger. Il faut éviter en tout cas cette communauté trop uniforme qui amène alors quelques centaines de pensionnaires à étudier, à dormir, à prendre leurs repas et leurs récréations, dans un édifice unique, d'après un seul horaire, selon un seul règlement. On cherche bien à obvier à ces inconvénients par la division en groupes homogènes et d'un nombre tel qu'il n'excède pas la possibilité, pour celui qui s'en occupe, de suivre paternellement chaque sujet en particulier. Mais même s'ils sont divisés en grou-

pes, il serait opportun de leur assigner un horaire, un règlement et des exercices différents et proportionnés. Même si l'enfant normal arrive, dans l'ensemble des valeurs morales que lui offrent l'éducation et l'école, le bon exemple et le bon livre, à trouver par lui-même les éléments nécessaires à une formation bien ordonnée, il convient cependant que chacun se sente objet d'attention spéciale de la part de l'éducateur et qu'il n'ait jamais l'impression d'être perdu et oublié dans la masse, négligé dans ses exigences particulières, dans ses besoins et ses faiblesses, comme si sa seule présence physique importait. De ce souci d'adaptation individuelle résultera chez l'élève le stimulant à affirmer et à développer son tempérament personnel, l'esprit d'entreprise, le sens de la responsabilité à l'égard de ses supérieurs et de ses compagnons d'âge, tout comme s'il vivait au sein d'une famille nombreuse et bien ordonnée.

LA MODÉRATION

» Le second caractère qui doit marquer l'éducation au collège est la modération. Le précepte antique « *Ne quid nimis* » (rien de trop) tout semblable à cet autre : « *In medio stat virtus* » (la vertu est entre les deux extrêmes) doit inspirer tout acte de l'éducateur, qu'il établisse un règlement, ou qu'il en exige l'observation.

» Il faut un sens éclairé de la discrétion pour fixer la durée de l'étude et du repos, la répartition des récompenses et des punitions, la concession de la liberté et les exigences de la discipline. Même les exercices de piété doivent connaître une juste mesure, afin de ne pas devenir un poids presque insupportable et de ne point engendrer le dégoût dans l'âme. Souvent, l'on a noté le déplorable effet d'un zèle excessif en cette matière. Il s'est trouvé des élèves de collèges même catholiques, où l'on n'a pas tenu compte de la modération, mais où l'on a voulu imposer un ensemble de pratiques religieuses, qui n'aurait peut-être même pas été adapté à de jeunes clercs; il s'est trouvé de ces élèves, qui, une fois rentrés en famille, abandonnèrent les devoirs les plus élémentaires du chrétien, comme l'assistance dominicale à la sainte messe. On doit certainement aider et exhorter le jeune garçon à prier, mais toujours dans une mesure telle que la prière reste un doux besoin de l'âme.

LA DOUCEUR

» En troisième lieu, une atmosphère de sereine douceur devrait régner dans tout collège, telle qu'elle ne compromette pas la formation de caractères forts. Spécialement à des jeunes qui proviennent de familles saines le sens du devoir s'instille par la persuasion personnelle et avec des arguments de raison et d'affection. Un sujet persuadé de l'amour de ses parents ou de ses supérieurs ne manquera pas, tôt ou tard, de correspondre à leurs soins. Il faut dès lors bannir l'ordre qui ne contient pas ou ne suppose pas une justification raisonnable, le reproche qui trahit une rancœur personnelle, la punition exclusivement vindicative. La douceur doit être abandonnée en dernier lieu, pour peu de temps et dans des cas individuels. Elle doit inspirer le jugement et dépasser la stricte justice, puisque l'âme du jeune garçon n'est pas encore assez mûre pour comprendre tout le mal, ni assez enracinée dans celui-ci pour ne pas savoir reprendre la bonne route, dès qu'elle lui est montrée. »

Dans la seconde partie de son allocution, le Souverain Pontife s'adresse aux jeunes pour leur montrer la manière dont ils doivent eux-mêmes correspondre aux intentions de leurs parents, de leurs éducateurs et de l'Eglise elle-même pour assurer une formation aussi parfaite que possible de l'homme complet.

Qu'ils s'assignent un idéal élevé, le poursuivent par des efforts constants. Qu'ils accueillent dans la confiance et la docilité la direction de leurs maîtres. Qu'entre condisciples, ils soient soucieux de s'aider les uns les autres.

L'œuvre de l'éducation réclame encore une étroite collaboration entre le collège et la famille.

Si à tout ceci s'ajoute l'action plus élevée, plus efficace, plus intime que la religion exerce par ses ministres, « on peut espérer avec raison que les hauts idéals que la jeunesse se propose, que les parents désirent, que le collège poursuit, deviendront un jour une heureuse réalité ».

E. B.

Radiomessage de S.S. Pie XII à la réunion internationale des travailleurs chrétiens à Milan, en date du 1er mai 1956. — (L'Os-*servatore Romano,* 2-3 mai).

L'an dernier, le Souverain Pontife avait instamment convié les fidèles à célébrer dans un esprit chrétien le 1er mai, fête du travail. Cette année, Il l'a mise solennellement sous le patronage de saint Joseph. Pour répondre à cet appel et à l'instauration de la nouvelle fête liturgique, de 200.000 à 250.000 membres de l'Association Catholique des Travailleurs Italiens (*ACLI*) s'étaient assemblés à Milan et la présence de représentants d'associations similaires de 22 autres pays conféra à cette réunion un caractère international. De la basilique vaticane, où l'avaient ovationné des milliers de travailleurs romains et de pèlerins, le Pape adressa aux participants de la réunion de Milan un message particulièrement encourageant.

Entre les travailleurs chrétiens, leur dit-il, existe non l'unité imaginaire d'une classe ouvrière internationale, mais l'unité qui résulte de leur foi au Christ et à l'Eglise. Cette unité n'est pas à faire; elle est; il suffit d'en prendre conscience. Sa raison d'être n'est pas la crainte d'autres mouvements ou la concurrence à leur égard ou un simple sentiment de solidarité, mais la charité du Christ Sauveur de tous les hommes. Elle ne doit pas fermer les travailleurs chrétiens aux autres, mais les ouvrir au monde pour en faire des apôtres.

Aucune évolution historique, poursuivit le Souverain Pontife, ne rendra superflues leurs associations, ni ne supprimera leur droit à l'expansion. Il n'y a pas à hésiter sur le bien-fondé de leur existence, à vouloir la justifier, l'excuser comme si elle était en opposition avec l'unité du mouvement ouvrier. Bien au contraire, les *ACLI* sont ouvertes à tous, souhaitent établir des contacts toujours plus larges avec tous ceux qui appartiennent au monde du travail. Il importe donc de veiller à ce qu'elles ne disparaissent pas, absorbées dans le mouvement ouvrier conçu comme simple mouvement de classe. L'histoire des cent dernières années fait d'ailleurs apparaître l'unité de celui-ci comme peu réelle et fragile.

Soutenues par la Foi et la Grâce, les associations de travailleurs chrétiens, où se rencontrent l'honnêteté dans les buts poursuivis, la mesure dans les moyens mis en œuvre, le sens de la justice, l'indépendance à l'égard d'intérêts et de forces étrangers peuvent servir de guide au mouvement ouvrier et sont de nature à inspirer confiance à tous. « Marchez donc avec une conscience tranquille vers les buts élevés que vous vous êtes fixés; allez avec une sollicitude toute particulière vers vos frères égarés par l'erreur. Et qu'accroisse votre ardeur, votre confiance dans le succès la pensée que Nous sommes avec vous ». L'Eglise a besoin de collaborateurs résolus pour son œuvre d'ordre et de paix. Groupés par leurs mouvements, dans toutes les parties du monde, les travailleurs chré-

tiens sont au premier rang des forces saines qui combattent pour le salut des peuples. Qu'ils prennent conscience de la grandeur de cette double collaboration; aidés par la grâce de Dieu, ils en goûteront les fruits.

C. M.

S. CONGREGATION DES RELIGIEUX

CONGRÈS ET COURS SUR LES ÉTATS DE PERFECTION

Décret du 26 mars 1956 réglant l'organisation des réunions destinées à promouvoir le renouveau et l'adaptation des Etats de perfection. — (*A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, p. 295-296).

Le 26 mars 1956, un décret de la S. Congrégation des Religieux a fixé certaines normes pour l'organisation de réunions destinées à promouvoir le renouveau et l'adaptation des Etats de perfection. Voici la traduction de ce document :

Le salutaire et fécond mouvement de rénovation et d'adaptation des Etats de perfection, heureusement issu du grand Congrès tenu à Rome à la fin de l'Année Sainte 1950, sous la Paternelle et Illustre direction de Sa Sainteté le Pape Pie XII, a porté partout des fruits abondants durant le dernier lustre (1950-1956), tant au point de vue de la perfection et de la formation religieuse qu'en ce qui concerne la mission apostolique et la coordination des Instituts entre eux.

Pour que cette bienfaisante adaptation se poursuive sagement et de façon ordonnée, progresse de jour en jour, s'intensifie et se répande plus sûrement, la S. Congrégation des Religieux, suite à l'autorisation et à l'approbation du Souverain Pontife lors de l'audience accordée le 3 novembre 1955 à Son Eminence le Cardinal Préfet de cette Congrégation, a décidé d'appliquer les normes suivantes, qui vaudront tout spécialement lorsqu'on traitera de rénovation de la discipline et de la vie interne des Etats de perfection, compte tenu toutefois du droit des Ordinaires sanctionné par les Canons :

1. Des réunions ou congrès, tant diocésains que régionaux ou nationaux, ainsi que des leçons et cours spéciaux destinés aux membres masculins ou féminins des Etats de perfection, dans lesquels il est traité de leur vie interne, de leur condition juridique, de l'éducation et de la formation à y donner, ne peuvent être tenus ou organisés sans consulter la S. Congrégation des Religieux. En effet, le droit, tout comme la nature même des choses, demande que le Saint-Siège, à qui appartient la haute et efficace direction de l'Etat public de perfection, ait ses garanties au sujet de la doctrine comme de l'opportunité des programmes, ainsi que de la compétence et de l'expérience de ceux qui dirigeront ces réunions ou y enseigneront.

2. Les promoteurs et présidents de ces réunions et de ces cours veilleront donc à présenter en temps opportun à la S. Congrégation la liste des sujets traités et des orateurs. Après la réunion, le président fera rapport à cette même Congrégation sur les sujets traités, les débats, les conclusions et, d'une façon générale, tout ce qui touche la rénovation et l'adaptation des Etats de perfection.

3. Là où existent déjà des Fédérations ou des Conseils de Supérieurs Majeurs approuvés par le Saint-Siège, avec statuts propres et commissions spéciales adjointes, leur entremise sera opportune pour choisir et proposer à la S. Congrégation les hommes éprouvés qui seront à même de prendre la parole à ces réunions et dans ces cours.

4. Il faut se féliciter de ce que leurs Excellences les Ordinaires des lieux réunissent les membres des Etats de perfection ayant une maison ou exerçant un ministère dans leur diocèse, en vue d'examiner ensemble, de s'entretenir ou de discuter paternellement des ministères exercés par eux, dans la mesure où cela concerne légitimement les diocèses. De telles réunions sont recommandées parce qu'elles paraissent très aptes à manifester et à entretenir l'unité avec le Père et le Pasteur du troupeau, ainsi qu'à promouvoir et diriger efficacement les activités apostoliques.

Si tout ceci est appliqué avec soin et exactement, bien loin d'en voir résulter des obstacles ou des difficultés pour les réunions, congrès et initiatives de tous genres portant sur le renouveau et l'adaptation des Etats de perfection, cela contribuera au contraire grandement à procurer des fruits chaque jour plus nombreux. Nonobstant toutes choses contraires.

Donné à Rome le 26 mars 1956.

Valerius Card. VALERI, Préfet.
Arcadius LARRAONA, C.M.F., Secrétaire.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

NOUVEAU TESTAMENT

Critique textuelle

B. M. METZGER. — *Annotated Bibliography of the Textual Criticism of the New Testament 1914-1939.* Coll. Studies and Documents, XVI. Copenhagen, E. Munksgaard, 1955, XVIII-134 p. Prix : 24 Crs. Dan.

Remarquable liste bibliographique des ouvrages, articles, notes de critique textuelle néotestamentaire de 1914 à 1939 : très complète : 1188 travaux mentionnés après collation attentive de 236 périodiques ou recueils; l'auteur ne se borne pas à la simple mention du titre, mais souvent précise sommairement le contenu. Plan très simple : 1. Manuels, Editions, Catalogues (les éditions classiques : Merk, Nestle, Vogels sont notées avec la date de chaque nouveau tirage, avec éventuellement un mot d'appréciation; pour Legg, on renvoie à un compte rendu de Colwell qui juge le travail, etc.); 2. Manuscrits grecs : Papyri (plus de 7 pages de titres : éditions, études); Manuscrits onciaux; « Ostraca and Talismans »; Manuscrits minuscules; Lectionnaires; 3. Les Versions (syriaques; latines; coptes; etc. : de la p. 27 à la p. 66 de l'ouvrage; plus de 10 pages de titres au sujet de la Vulgate); 4. Pères de l'Eglise; 5. Diatessaron de Tatien et Harmonies médiévales des évangiles; 6. Familles de textes (« including miscellaneous Studies ») : plus de 150 travaux : p. 82-102; 7. Critique textuelle de passages déterminés (les études sont groupées dans l'ordre des livres du Nouveau Testament, depuis le début de Matthieu jusqu'à la fin de l'Apocalypse; ici aussi on remarque l'attention à ne rien omettre : p. ex. trois travaux sur Mt., XI, 19 : ἔργων ou τέκνων ?; trois sur Lc, XXII, 15-20 : texte long ou texte court? et ainsi de suite); 8. Paléographie (p. 116-124); 9. Personalia (sur des spécialistes de la critique textuelle : leur vie, leurs œuvres). Instrument de travail de première valeur.

J. Levie, S. J.

Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften herausgegeben von A. JÜLICHER... zum Druck besorgt von W. MATZKOW † und K. ALAND. III. *Lucas-Evangelium.* Berlin, W. de Gruyter, 1954, 31 × 22 cm., VII-282 p. Prix : 120 marks.

A. Jülicher (1857-1938), bien connu par ses deux volumes sur les paraboles de Jésus et par son *Einleitung in das Neue Testament,* avait entrepris, dans ses dernières années de travail, une édition des anciennes versions latines des quatre évangiles sous le titre de *Itala.* Le premier volume (évangile de Matthieu) parut en 1938, l'année même de la mort de l'auteur; le deuxième volume (Marc), peu après, en 1940. Déjà pour la préparation de ces deux volumes, l'auteur, devenu aveugle à la fin de sa vie, avait dû s'assurer la collaboration de W. Matzkow. Le troisième volume (Luc) paraît avec un long retard; W. Matzkow fut mobilisé et tomba durant la guerre; la partie déjà composée typographiquement fut perdue au cours des bouleversements de ces années. Le manuscrit avait été confié par Matzkow à Kurt Aland qui en assura la conservation et en assume à présent la publication. Aland profita du délai imposé pour revoir attentivement le texte et vérifier toutes les références, com-

me Matzkow avait vérifié lui-même et corrigé en maints détails le travail de Jülicher. La conception et la présentation du troisième volume sont restées les mêmes que celles des deux précédents. Jülicher présentait à la ligne supérieure un texte latin qu'il jugeait correspondre le mieux au texte primitif de l'*Itala,* tel qu'il se dégageait à son avis de la collation des manuscrits de cette version; à la ligne inférieure le texte de la version latine dite africaine, l'*Afra,* tel qu'il est donné pour Luc par le seul Codex Palatinus (e : 5e siècle). Entre ces deux lignes sont notées les divergences éventuelles des manuscrits vieux latins et aussi de la Vulgate; les variantes du texte latin du Codex Bezae sont toujours soigneusement indiquées. Lorsque le texte présumé de l'Itala n'est garanti que par un nombre limité de manuscrits, ceux-ci sont notés au-dessus de la ligne supérieure; des signes conventionnels marquent les omissions et transpositions de mots. Cette disposition, typographiquement remarquable, rend l'usage du volume très aisé. Jülicher n'a indiqué nulle part les principes qui ont déterminé sa fixation du texte présumé de l'Itala primitive; mais les variantes étant indiquées de façon très claire au-dessous de ce texte de base, toute la documentation utile est sous les yeux du lecteur et le sens critique de Jülicher l'aidera à former son propre jugement. Tous les exégètes seront reconnaissants à Kurt Aland d'avoir assuré et dirigé la continuation de cette œuvre de haute valeur. J. Levie, S. J.

J. H. Greenlee. — *The Gospel Text of Cyril of Jerusalem.* Coll. Studies and Documents, XVII. Copenhagen, E. Munksgaard, 1955, 25 × 16 cm., 100 p. Prix : 16 Crs. Dan.

On sait l'importance qu'a prise, en critique textuelle des évangiles, après les travaux de K et S. Lake, B. H. Streeter, T. Ayuso, etc., et à la lumière du Papyrus Chester Beatty des évangiles (P 45), la question du texte dit « césaréen ». Etudier, en fonction de ce texte, les citations évangéliques de Cyrille de Jérusalem était faire œuvre utile. Dans son travail, J. H. Greenlee commence par résumer l'état actuel des recherches sur ce texte césaréen et les conclusions qui lui semblent les plus vraisemblables, pour en faire le point de départ de sa propre étude. Avec T. Ayuso et Silva Lake, il croit devoir diviser le type césaréen en deux groupes : le groupe formé par P. 45, W, fam. 1, fam. 13, 28 qu'il appelle P (précésaréen) et le groupe comprenant 565, 700, Origène, Eusèbe, qu'il appelle C. — Quatre chapitres sont alors consacrés respectivement au texte de Cyrille : de Marc, de Matthieu, de Luc et de Jean; l'exposé est très clair, avec tableaux graphiques présentant les résultats. Voici très sommairement les conclusions principales du travail. Le texte évangélique utilisé par Cyrille de Jérusalem est le texte césaréen, du groupe P pour les trois synoptiques, mais peut-être du groupe C pour le quatrième évangile. Ce texte de P, pour les trois synoptiques, a certaines affinités avec le texte appelé autrefois « neutre », avec toutefois une proximité plus grande du Sinaïticus que de B; pour le quatrième évangile au contraire, les affinités apparaîtraient plutôt avec le texte occidental. M. Greenlee suggère dès lors que ce texte pourrait être appelé « palestinien », utilisé à Jérusalem aussi bien qu'à Césarée. L'auteur reconnaît du reste que maintes obscurités subsistent, aussi bien sur la nature de ce texte et ses deux groupes, que sur sa localisation. Il espère que son étude contribuera à éclaicir ces problèmes. J. Levie, S. J.

H. J. Vogels. — *Untersuchungen zum Text Paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster.* Coll. Bonner Biblische Beiträge, 9. Bonn, P. Hanstein, 1955, 25 × 18 cm., 66 p. Prix : 7,50 marks.

Monsieur l'Abbé H. J. Vogels poursuit assidûment ses recherches sur les versions latines du Nouveau Testament; il prépare une édition du texte latin des épîtres de saint Paul qui est à la base du commentaire de l'« Ambrosiaster ». Le présent volume constitue un travail d'approche de cette édition; il présente le texte de l'épître aux Romains et de la première épître aux Corinthiens du manuscrit de l'Ambrosiaster copié à l'Abbaye de Corbies vers l'an 800 au temps de l'Abbé Maurdramn (= Amiens 87). Ce texte de Corbies des deux épîtres diffère en beaucoup de passages du texte habituel des manuscrits de

l'Ambrosiaster. Or, ici, le texte de l'épître aux Romains est apparu à M. Vogels coïncider ordinairement avec le texte latin utilisé par Rufin dans sa traduction du commentaire d'Origène sur l'épître aux Romains. Il était donc très utile de publier intégralement ce texte de Corbies de l'épître aux Romains, en le rapprochant constamment du texte de Rufin (variantes de Rufin en note; et ensuite indication des parallèles utiles avec le texte habituel de l'Ambrosiaster et avec le texte de la Vulgate latine). En dernière heure, M. Vogels a retrouvé ce même texte de l'épître aux Romains dans un autre manuscrit de l'Ambrosiaster à Vienne en Autriche (Vienne 743), manuscrit probablement de la même époque qu'Amiens 87 et indépendant de celui-ci; il en indique (p. 41-44) les variantes. — Pour la *1 Cor.*, Rufin n'ayant pas traduit le commentaire d'Origène de cette épître, ce n'est que par des recoupements conjecturaux que l'on pourrait savoir si Rufin a également connu et utilisé ailleurs ce texte latin de Paul. Le texte latin particulier de *1 Cor.*, de Corbies, s'est retrouvé dans un autre manuscrit de l'Ambrosiaster : Gand 455 : du 9/10e siècle, originaire de Trèves, St Maximin, texte qui toutefois ne semble pas indépendant d'Amiens 87. M. Vogels publie intégralement ce texte de Corbies de *1 Cor.*, avec, en note, les variantes du manuscrit de Gand. — Il termine son ouvrage en marquant l'intérêt de cette publication pour l'histoire du texte latin des épîtres de saint Paul.

J. Levie, S. J.

J. Schmid. — *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes.* 1. Teil. *Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia. Text. Einleitung.* 2. Teil. *Die alten Stämme.* Coll. Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung. 1. Ergänzungsband. 3 vols, Munich, K. Zink, 1955-1956, 24 × 16 cm., VI-296, XII-376 et XII-258 p. Prix : 150 marks l'ouvrage complet.

C'est en novembre 1930 que M. Joseph Schmid a entrepris l'immense travail qui a abouti à ces trois volumes. L'œuvre était achevée pour l'essentiel en 1942; mais tout récemment seulement un éditeur — Karl Zink de Munich — a consenti à assumer une publication aussi coûteuse, avec l'appui financier de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft.*

L'ouvrage se divise en deux parties. La première (deux volumes) constitue un travail préparatoire qui s'est avéré indispensable : une nouvelle édition critique du commentaire de l'*Apocalypse* d'André, archevêque de Césarée en Cappadoce (composé entre 563 et 614). On savait depuis longtemps que ce commentaire utilisait une importante ancienne recension du texte grec de l'*Apocalypse,* qui ne pouvait être scientifiquement établie que sur la base d'une édition critique sûre de ce commentaire cappadocien. Entreprise en vue de l'*Apocalypse,* la présente édition de M. Schmid sera utile aux études patristiques et pourra être substituée à l'ancienne édition de Fr. Sylburg publiée en 1596 (avec la traduction latine du jésuite Th. Peltanus) et reprise dans Migne, *P.G.*, CVI, c. 200-486. Un volume entier est consacré par M. Schmid à l'étude des manuscrits du commentaire d'André de Césarée et à la justification du texte adopté : les exégètes s'intéresseront au « IIer Abschnitt des zweiten Kapitels : Der Apk-Text der einzelnen Gruppen und Handschriften » (p. 266-356), particulièrement aux pp. 325-338 : « Der vom Kommentar bezeugte Av-Text ».

La deuxième partie, « Die alten Stämme », est directement un essai de classement des principales familles de manuscrits de l'*Apocalypse* et, sur cette base, une recherche de l'histoire du texte. M. Schmid a eu l'avantage de pouvoir utiliser l'œuvre gigantesque de H. C. Hoskier : « Concerning the Text of the Apocalypse. Collations of all existing available Greek Documents... together with the Testimony of Versions, Commentaries and Fathers », terminée en 1929, 2 volumes in 4° de 800 et 650 pages, Londres, B. Quaritch. Il rend hommage au travail de son prédécesseur, tout en constatant ses limites. La découverte et la publication (1934-1936) du *Papyrus Chester Beatty P. 47* (3e siècle) de l'*Apocalypse,* IX 10-XVII 2 ont été évidemment d'une grande valeur pour ses propres recherches, de même que la connaissance plus approfondie du texte utilisé par André de Césarée. Visant à être aussi complet et précis que possible dans l'énumération et la discussion des manuscrits, très clairement rédigé, ce

volume de J. Schmid sera indispensable pour toute étude textuelle future de l'*Apocalypse*. Toutefois l'auteur s'est volontairement limité à la tradition *manuscrite grecque*, omettant l'étude des versions, d'abord parce qu'il voulait, comme il le dit en toute simplicité p. X, « den Abschluss dieser Studien selbst erleben », ensuite parce que : « ausserdem scheint mir der Zeitpunkt für eine systematische Verwertung auch der Uebersetzungen noch nicht gekommen zu sein ».

Ne pouvant, en un simple compte rendu résumer tout le volume, nous nous limitons ici aux conclusions essentielles : la tradition manuscrite du texte de l'*Apocalypse* se répartit en 4 grandes familles : la première et la plus importante est formée par *A* (texte de l'Apocalypse dans l'*Alexandrinus*), *C* (Codex Ephraemi rescriptus) et par le texte utilisé par Oikumenios (philosophe et rhéteur de la 1re moitié du VIe siècle) ; ce texte surpasse en valeur tous les autres, est dégagé des tentatives de correction et est plus proche du texte original. Au second rang viennent *P 47* (papyrus *Chester Beatty* cité ci-dessus), *S* (texte) de l'Apocalypse du *Sinaïticus*), ainsi que le texte utilisé par Origène. Ce sont là les deux formes du texte les plus anciennes. La 3e et la 4e famille sont constituées respectivement par *Av* (texte utilisé par André de Césarée) et par *K* (texte qui a supplanté les autres dans la transcription et est représenté par plus de 85 manuscrits : cfr la liste p. 27 et dans l'article de J. Schmid de *Biblica* : 17, 1936). Or, d'après M. Schmid, *Av* et *K* apparaissent nettement comme des « scharf ausgeprägte Rezensionen » ; leurs lectures particulières sont, pour la plus grande part, des « corrections » ; ces deux familles toutefois ne sont pas simplement des formes plus récentes du texte plus ancien représenté par *AC* ; en certains passages elles donnent le texte original : contre *A* (*C*) *P 47 S*. Naturellement, ces conclusions abstraites sont justifiées dans l'ouvrage et rendues concrètes et éventuellement nuancées par l'indication et la discussion des nombreuses variantes de ces divers textes. On appréciera également beaucoup le très intéressant et très utile « Zweiter Abschnitt : Der Sprachgebrauch der Apokalypse » (p. 173-251). J. Levie, S. J.

Etudes théologiques et historiques

R. E. Brown. — *The « Sensus Plenior » of Sacred Scripture*. Baltimore, St. Mary's Seminary Book Store, 1955, 23 × 15 cm., xiv-161 p. Prix : 2 $.

On sait le vif intérêt porté, en ces dernières années, par les exégètes et les théologiens aux divers sens de l'Ecriture et tout particulièrement au sens plénier (cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 719, note 8, et p. 722, note 10). Ce fut une très heureuse idée, du Père R. E. Brown, de se proposer, comme dissertation doctorale, une sorte de rapport objectif et raisonné des recherches, anciennes et surtout récentes, sur ce sujet : arguments, objections, discussions. Le plan du travail est bien conçu : l'auteur limite son étude à la question du sens plénier ; mais il est impossible de bien comprendre celui-ci si on ne l'envisage pas à sa juste place parmi les divers sens de l'Ecriture : d'où le ch. I : « The Senses of Scripture ». Impossible aussi de juger les raisons traditionnelles qui fixent les sens de l'Ecriture, sans un exposé succinct d'histoire de l'exégèse : ch. II : « A Brief History of Exegesis ». Certes, l'auteur ne prétend pas esquisser une histoire des procédés et méthodes de l'exégèse chrétienne à travers les siècles ; il a voulu seulement dégager des meilleurs travaux sur ce sujet les points de vue essentiels, d'où il pourra envisager le problème précis qu'il s'est posé. La plus grande partie du volume (ch. IV : p. 88-148) est consacrée à l'étude du sens plénier. Le principal intérêt de ce chapitre réside dans l'exposé compétent des avis, des arguments, des objections, qu'on est heureux de trouver ainsi groupés et analysés. L'auteur aboutit à admettre franchement le sens plénier, avec raison croyons-nous ; nous avons exposé notre avis sur ce point tout récemment (*N.R.Th.*, 1956, p. 721-727), en insistant toutefois sur une certaine perception, implicite, inchoative, de ce sens par l'écrivain inspiré. — La dissertation du P. Brown est d'une très grande clarté, bien informée, agréable à lire, particulièrement utile au moment présent. J. Levie, S. J.

G. KITTEL et G. FRIEDRICH. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band VI : Lief. 1-5 (Bogen 1-20) : πείθω-πλοῦτος. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1954-1956, 31 × 22 cm., p. 1-320. Prix : 4,60 marks le fascicule.

Les cinq premiers fascicules du volume VI du *Theol. Wörterbuch zum N.T.* de G. Kittel ont paru d'août 1954 à février 1956 et vont de πείθω à πλοῦτος. Πείθω (avec ses dérivés) est traité de façon pénétrante par R. Bultmann qui parcourt les textes où ce mot se rencontre dans le N.T.; peut-être pour *II Cor.*, V, 11 et *Gal.*, I, 10 l'interprétation est-elle un peu subtile : n'est-il pas plus naturel pour *II Cor.*, V, 11 de reconnaître, dans la pensée de Paul, l'opposition entre l'effort nécessaire pour convaincre les hommes (πείθομεν) et la transparence de la sincérité de Paul devant Dieu qui voit d'emblée le fond du cœur? De même pour *Gal.*, I, 10 nous préférons de loin la première interprétation, considérée du reste comme également légitime par M. Bultmann, à la seconde qu'il juge meilleure. L'auteur analyse ensuite les dérivés de πείθω. — Les divers sens matériels ou spirituels de πεινάω sont bien mis en lumière dans l'A.T., dans les synoptiques, chez Paul, chez Jean par M. Goppelt. — M. Seesemann est amené par les mots πεῖρα, πειράζω, etc., à une étude du sens et de la portée de la tentation dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament : son exposé est simple, ne visant qu'à marquer clairement la signification du mot πειράζω (ou de l'idée connexe) dans les divers contextes où il apparaît; mais il donne en note d'abondantes références d'ouvrages ou d'articles, qui développent certains aspects qu'il se contente personnellement d'indiquer. — Dans l'article πεντηκοστή, M. Lohse marque fortement qu'il n'y a pas avant 150 de texte établissant un lien entre la fête de la Pentecôte et la promulgation de la Loi juive au Sinaï; ce sens postérieur de la fête n'a donc pas pu exercer d'influence sur le récit de Luc (*Actes*, II). — Le symbolisme spirituel de la colombe (περιστερά) est étudié par Greeven dans le milieu religieux du paganisme et en Israël, pour mieux interpréter la valeur du mot dans le baptême de Jésus; l'auteur rassemble les indices qui convergent vers la conclusion que « die Taube im Alten Testament wie überhaupt auf vorderasiatischen Boden seit Jahrtausenden mit dem Göttlichen verbunden war »; voix du Ciel et venue d'une colombe s'unissaient tout naturellement pour marquer l'intervention divine. — C'est une histoire de la circoncision (περιτομή) qu'esquisse R. Meyer, non pas dans sa signification primitive préhistorique qui reste mystérieuse, mais à partir du moment où elle se manifeste générale dans les nations sémitiques de l'Ouest; l'auteur tente de préciser les divers sens du rite en Israël jusqu'au moment où il est compris par tous comme un signe de l'Alliance avec Jahweh; il montre bien comment Paul a été aidé, dans son effort d'affranchissement de la circoncision pour les païens, par la *spiritualisation* de l'ancien rite inaugurée par Jérémie et continuée dans les milieux deutéronomiques (« circoncision du cœur ») jusqu'à la communauté de Qumrân, et comment Paul a radicalement dépassé ces tendances partielles jusqu'à identifier la circoncision du cœur avec la rédemption par le Christ, et à appeler le baptême (*Col.* II, 11 suiv.) περιτομὴ Χριστοῦ. — Stählin, dans l'article περίψημα, veut prouver la signification *religieuse* du terme dans *I Cor.*, IV, 13 : il comporterait le sens d'une offrande *expiatoire* pour le salut de tous : Paul accepterait pour l'apôtre l'injure de rebut du monde que lui jettent ses ennemis, mais en montrant que cette situation humiliée est moyen de salut pour tous, comme la Croix du Christ. — Les articles πέτρα, πέτρος de Cullmann reprennent les idées et les interprétations présentées dans son livre : « Saint Pierre disciple, apôtre, martyr » (1952) : celles-ci ont été analysées et discutées dans la *N.R. Th.*, 1953, p. 365-379. — L'intérêt principal de l'article πίνω (et dérivés) par Goppelt réside dans l'interprétation de la coupe (ποτήριον) de la dernière Cène et du texte de Paul : *I Cor.*, X, 17-22; se rattachant à l'argumentation de J. Jeremias : « Die Abendmahlsworte Jesu », 2e éd., 1949, l'auteur marque bien

certains aspects du réalisme du repas eucharistique, comme « *Teilhabe an Christi Sterben* » ; ce n'est pas là « Gleichnishandlung », c'est « reale Darbietung des Lebensnotwendigen ». — L'article πίστις (et dérivés), par Weiser et Bultmann, est le plus important dans ces cinq fascicules ; il s'étend de la page 174 à la page 230. M. Weiser étudie la notion de foi dans l'Ancien Testament : toujours elle apparaît comme une adhésion, un *Amen* de l'homme à une démarche de Dieu, qui intervient le premier : si Dieu ordonne, c'est le « oui » de l'obéissance ; si Dieu promet, c'est le « oui » de l'acceptation et de la confiance. L'auteur montre bien comment la notion s'approfondit de plus en plus, en particulier chez Isaïe, jusqu'à être attachement total et confiance unique en Dieu seul, en rejetant tout autre appui. Bultmann marque bien comment la foi du Nouveau Testament continue celle de l'Ancien, mais en fonction du fait de la venue du Christ, de sa mort et de sa résurrection. Croire, c'est accepter ce message divin, cette œuvre divine de salut par le Christ, jusqu'à ses dernières conséquences, avec toutes les attitudes d'âme que cela suppose. M. Bultmann parcourt les textes des évangiles synoptiques, de saint Paul, de saint Jean pour mettre en pleine lumière la richesse de cette idée de foi, pour préciser chez Paul les rapports entre la foi et les œuvres, chez Jean toute la valeur de vie et de lumière de cette foi. Il y aurait sans doute certaines réserves à faire, motivées par des exagérations dues au protestantisme de l'auteur ; mais, dans l'ensemble, ce remarquable article est un de ceux qui font le plus honneur au *Theologisches Wörterbuch*. — Le mot πλάνη et ses dérivés est étudié par Braun : l'idée d'égarement a une histoire très complexe dans les milieux hellénistique et juif apocalyptique ; l'auteur constate que dans l'ensemble cela n'a pas été repris dans le Nouveau Testament, sinon occasionnellement, par exemple en certains passages de l'Apocalypse. — Dans l'article πλεονέκτης, πλεονεξία de Delling, nous aurions voulu une discussion de l'article de E. Klaar (cité p. 271, n. 16), qui croit voir parfois dans l'emploi de ce mot chez Paul un sens de convoitise sexuelle. Sur *I Thess.*, IV, 6, l'interprétation de Delling nous semble difficilement conciliable avec le contexte général du passage. — L'article πληρόω, πλήρωμα est également de Delling. Ce travail paraissait en même temps que la *N.R.Th.* publiait (mai et juin 1956) l'étude de A. Feuillet : « L'Eglise plérôme du Christ d'après Ephés., I, 23 ». Nous ne pouvons songer, dans les limites d'un compte rendu, à comparer les conclusions des deux auteurs, mais nous tenons à signaler ces deux travaux à l'attention de nos lecteurs. — Le 5e fascicule se termine par les articles πλησίον (Greeven et Fichtner) et πλοῦτος (Hauck et Kasch).

J. Levie, S. J.

Synoptische Studien. Alfred Wikenhauser zum siebzigsten Geburtstag am 22 Februar 1953 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. Munich, K. Zink, 1954, 22 × 16 cm., VIII-293 p. Prix : 24 marks.

Le Professeur A. Wikenhauser s'est fait connaître par de nombreux ouvrages d'exégèse (Actes des Apôtres ; Evangile de S. Jean ; Apocalypse ; Introduction au Nouveau Testament), par de fréquents articles de revues ou de dictionnaires (question synoptique ; exégèses évangéliques ; saint Paul) et par la direction de deux commentaires du Nouveau Testament : celui de Ratisbonne (depuis 1938) et le *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* (1953...). Ses amis, collègues et élèves ont voulu lui offrir, à l'occasion de son 70e anniversaire, un volume d'études exégétiques en hommage d'estime et de reconnaissance, avec une large collaboration, internationale et interconfessionnelle. Très sagement on a choisi un champ d'études assez limité pour assurer l'homogénéité du volume, suffisamment large toutefois pour laisser leur liberté légitime aux collaborateurs. Tous les travaux sont consacrés aux évangiles synoptiques.

Voici, rapidement, le sommaire des travaux. Le P. Benoît, O.P. (*La mort de Judas*) étudie et compare, quant à leur valeur historique, les deux récits bibliques de la mort de Judas : *Mt.*, XXVII, 3-10 et *Act.*, I, 16-20, en montre le caractère de traditions populaires et le souci de mettre en valeur l'applica-

tion de prophéties de l'Ancien Testament; jugeant impossible une parfaite conciliation des deux récits, il dégage progressivement le fond historique qui leur est commun et met en lumière la supériorité du récit de Matthieu. — J. Blinzler (*Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium*) montre d'abord aisément que le soi-disant journal de voyage de Luc IX 51-XVIII 14 ne s'est aucunement constitué en fonction d'intentions chronologiques ou géographiques de l'évangéliste (et à cette occasion, il réfute de façon approfondie l'ouvrage de L. Girard : « L'évangile des voyages de Jésus... » : cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 536); Luc a groupé, de façon systématique ou parfois purement mécanique (*Stichwort*), des épisodes ou des discours de Jésus qu'il trouvait, en partie dans sa source commune avec Matthieu (Q), en partie dans ses sources particulières : un certain nombre de ces faits se sont certainement passés en Galilée ou en Judée, et non au cours d'un voyage en Samarie ou en Pérée. Les vagues allusions à un voyage en cours ne sont, dans la pensée de Luc, qu'un artifice littéraire de présentation. Deux corrections textuelles (XIII, 33 et XVII, 11) sont ici proposées par l'auteur, malheureusement sans appui formel dans les manuscrits. D'excellentes remarques sont faites au cours de ce travail; mais l'énigme du pseudo-journal de voyage de Luc est-elle par là pleinement résolue? — Le P. M. E. Boismard, O.P. (*Rapprochements littéraires entre l'évangile de Luc et l'Apocalypse*) s'efforce d'établir des rapprochements littéraires entre trois péricopes de l'évangile de Luc et l'Apocalypse et, pour une des trois, l'évangile de Jean. Il serait porté à en conclure à une influence sur Luc de la *tradition* johannique, voire même de l'Apocalypse déjà rédigée. — Mgr Cerfaux (*La section des pains : Mc VI, 31-VIII, 26; Mt., XIV, 13-XVI, 12*) veut établir que cette « section des pains » — avec les ressemblances et différences des deux récits évangéliques — s'explique au mieux si *Mt.* et *Mc* dépendent tous deux ici d'une source commune; il tâche alors de deviner comment ce groupe de la section des pains a pu se constituer; son hypothèse de travail, qu'il juge vérifiée dans ce cas particulier, est : (p. 77) « qu'une systématisation réglée par les nécessités doctrinales ou catéchétiques, plus « logique », aurait précédé la systématisation biographique et géographique ». — Suivent deux brèves notices de J. Dey (*Beobachtungen an den Bedingungssätzen synoptischer Parallelen*) et de A. Fridrichsen (*Eine unbeachtete Parallele zum Heilandsruf.* Zu Mt. XI, 28. Le parallèle est Epictète, *Diss.*, IV, 8, 28). — J. Jeremias (*Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*) arrête son attention sur deux paroles évangéliques, qu'il juge, au delà de toutes les adaptations possibles des communautés primitives, être exactement : ipsissima vox Jesu, à savoir la formule « Abba », mon père, en parlant de Dieu, et la manière catégorique d'affirmer par : « amen dico vobis » : il suggère, en terminant, d'autres particularités de rythme ou de manière de parler qui devraient être étudiées de la même façon. — M. Meinertz (*Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen*) montre, quant au genre littéraire, qu'on a ici une véritable parabole, avec certains traits allégoriques qui remontent réellement à Jésus (contre Jeremias et Dodd); il est inexact de dire (comme Bornkamm) que la parabole, telle qu'elle nous est conservée, présuppose le retard de la parousie. — W. Michaelis (*Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parousie?*), après une étude attentive des textes ordinairement allégués à ce sujet, montre qu'il n'y a pas de trace, dans les évangiles synoptiques, d'un problème du *retard de la parousie*. — K. Th. Schäfer (*...und dann werden sie fasten, an jenem Tage* : *Mc*, II, 20 und Parallelen) montre bien, mais un peu longuement, que ce qui est essentiel dans la réponse de Jésus, ce n'est pas une question de « jeûne » chrétien prévu par le Maître, mais l'annonce d'une période de séparation des siens d'avec Lui-même, et, en conséquence, d'une tristesse chrétienne, depuis le départ de Jésus jusqu'à sa parousie : l'intérêt de l'article est surtout dans l'histoire de l'exégèse de ce passage. — J. Schmid (*Markus und der aramäische Matthäus*) discute et conteste le point essentiel de la thèse de M. Vaganay : Mt. araméen source de Marc. Ceci était rédigé après les premiers articles de M. V. mais avant l'apparition de son volume : « Le problème synoptique ». Depuis lors, M. Schmid a pris également position contre le volume dans un article de la *Theologische Revue*, 1956, n° 2, col. 56-62. — R. Schnackenburg (*Mark IX, 33-50*) explique la formation de *Mc*, IX, 33-50, comme résultat

du travail personnel de l'évangéliste, groupant, par un procédé assez matériel d'associations de mots (Stichwort-Komposition) ou d'idées, un donné traditionnel (oral) qui avait comme objet l'instruction des disciples (Jüngerbelehrung); il est intéressant de constater les points d'accord et les divergences de ce travail avec l'excursus IV du livre de M. Vaganay sur le Problème synoptique : « Le discours communautaire », p. 361-404. — J. Schneider (*Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes*) traite le même sujet que ci-dessus J. Blinzler; lui aussi examine de près et discute les textes rappelant un voyage en cours; il s'efforce surtout de découvrir les intérêts didactiques et les tendances théologiques qui se révèlent dans l'exposé. — A. Vögtle (*Der Spruch vom Jonaszeichen*) arrive, après de minutieuses discussions de critique littéraire et d'histoire de la tradition, à conclure que la présentation par Jésus du « signe de Jonas », étant essentiellement un refus de donner aux Juifs le signe immédiat qu'ils réclament, présage dans sa pensée le signe du Fils de l'homme (*Mt.*, XXIV, 30) apparaissant glorieux, ressuscité, lors de la Parousie, pour la confusion de l'incrédulité juive. — H. Vogels (*Der Einfluss Marcions und Tatians auf Text und Kanon des N.T.*) veut établir, conformément aux idées qu'il a maintes fois défendues, l'influence de Marcion sur Tatien et l'influence des deux sur le texte « occidental » et syriaque et sur le canon du N.T. — Une riche bibliographie des volumes, articles et recensions du professeur Wikenhauser termine le volume. — Les travaux nombreux et approfondis, tous consacrés aux évangiles synoptiques, qui constituent cet ouvrage, sont un bel hommage rendu à l'éminent professeur de Fribourg et seront d'une très grande utilité à tous les exégètes.

J. Levie, S. J.

A. H. N. Green-Armytage. — *A Portrait of St Luke.* Londres, Burns & Oates, 1955, 19 × 13 cm., 204 p. Prix : 12 sh. 6 d.

Etude originale, primesautière, cherchant à comprendre, à deviner S. Luc, à travers son œuvre, dans son milieu de vie et de pensée. Comment l'atmosphère grecque contemporaine se reflète-t-elle dans les préoccupations et les intérêts de Luc écrivain? Le médecin, observateur des faits précis, se trahit-il dans l'exposé? Comment Luc écrit-il dans les passages des Actes où il dit « nous », et est donc témoin oculaire, ne dépendant que de lui-même? Compagnon de saint Paul, pourquoi est-il si pénétrant dans l'exposé de l'expansion du Christianisme réalisée par Paul, si peu intéressé, semble-t-il, par les aspects les plus profonds de la théologie de Paul? Quels traits suggestifs se révèlent chez Luc dans sa manière de se servir de Marc? Quel est l'intérêt principal de l'auteur des Actes, qui fait l'unité de l'œuvre? Et les questions se succèdent, de chapitre en chapitre, avec des réponses fines et nuancées, d'un interprète intelligent, qui n'est pas un exégète de profession, mais a étudié avec attention les meilleurs ouvrages sur la matière et surtout s'est mis en contact direct avec Luc écrivain. On pourra discuter certaines conclusions; les exégètes aussi bien que les simples chrétiens tireront un réel profit de la lecture de ce livre.

J. Levie, S. J.

A. M. Hunter. — *Interpreting Paul's Gospel.* Londres, S.C.M. Press, 1954, 21 × 14 cm., 144 p. Prix : 10 sh. 6 d.

Deux parties dans ce volume. La première : « The Gospel according to St Paul » est un bref essai de théologie de saint Paul, centré sur l'idée de salut. S'inspirant d'Anderson Scott (Christianity according to St Paul), l'auteur condense l'essentiel de la pensée de Paul en ces trois aspects : Salvation as a past Event; Salvation as a present Experience; Salvation as a future Hope, et conclut par une esquisse de la christologie paulinienne sous ce titre : « The Saviour ». M. Hunter a le don des formules heureuses, concrètes et vivantes; il manifeste un sens généralement pénétrant de la théologie de Paul, envisagé toutefois trop souvent à travers la pensée de Luther. La seconde partie : « The Gospel according to St Paul for to-day » vise à adapter la doctrine de Paul à la pensée et à la vie contemporaines. L'œuvre nous semble inégale : à côté de pages excellentes, où l'actualité de Paul est lumineusement mise en valeur, d'autres nous ont paru faibles du point de vue religieux : l'auteur abandonne ou néglige

certains traits de la doctrine de Paul qui, à nous catholiques, apparaissent nécessaires à la construction dogmatique chrétienne. Plusieurs fois, nous semble-t-il, en creusant plus profondément son sujet, il eût pu découvrir et manifester l'aspect éternel et profond de telle ou telle présentation doctrinale de Paul qui déconcerte nos contemporains, comme il l'a fait si heureusement pour d'autres textes pauliniens. Et c'eût été mieux en accord avec la tendance générale, bienfaisante et éclairante, de ce petit volume. J. Levie, S. J.

J. Gnilka. — *Ist 1 Kor. 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* Eine exegetisch-historische Untersuchung. Düsseldorf, M. Triltsch, 1955, 21 × 15 cm., 133 p. Prix : 6,80 marks.

Très intéressante étude d'histoire de l'exégèse et de la théologie. L'auteur montre très bien comment l'interprétation d'Origène — multiple, diverse et ondoyante du reste dans ses aspects et en partie allégorique — a exercé une influence déterminante sur l'exégèse patristique et médiévale. Il a été le premier à considérer le « feu » de *I Cor.*, III, 13-15 comme un feu de purification atteignant le constructeur même de l'édifice apostolique; mettant en œuvre ici la doctrine de la purification du monde par le feu enseignée par Platon et par les Stoïciens, Origène l'a appliquée au jugement de l'humanité par le feu qui serait d'après lui exposé ici par Paul, feu qui en même temps punit et guérit les pécheurs. Tous les hommes ont à subir ce feu du jugement. Les justes passent indemnes à travers ce feu et manifestent par là la bonté de leurs œuvres : le feu les a « éprouvés »; ils sont « igne probati ». Les pécheurs sont atteints par lui; ils en souffrent; c'est la géhenne de feu qui subsiste après le dernier jugement, mais est un feu de purification qui peu à peu les guérit; et tout se termine dans « l'apokatastasis » qui réunit l'humanité tout entière sauvée auprès de Dieu. — J. Gnilka étudie alors les diverses interprétations patristiques qui subirent l'influence d'Origène; il marque le rejet très net de la doctrine de l'ἀποκατάστασις ἁπάντων dans l'Eglise; expose successivement les diverses modifications de l'interprétation d'Origène à la suite de ce rejet. Il groupe celles-ci, chronologiquement et logiquement, en 3 chapitres selon l'interprétation donnée au « jour » de *I Cor.*, III, 13 : 1re partie : p. 20-62 : le jour = le jour du jugement dernier; 2e partie : p. 63-93 : le jour = le jour de la mort, du jugement particulier : et ici se manifeste l'interprétation du texte par la doctrine du purgatoire; 3e partie : p. 94-97 : le jour = le jour de toute épreuve terrestre, qui est capable d'« éprouver » la solidité de la construction apostolique. L'exégèse ancienne aboutit à des idées dogmatiques différentes dans l'Eglise occidentale (avec la doctrine du purgatoire), dans l'Eglise orientale (où cette doctrine ne s'est pas formée). De là, le ch. IV (p. 97-114) consacré aux efforts pour la réunion des Eglises et, lors du Concile de Ferrare-Florence (1438-1439) aux discussions sur la doctrine du purgatoire et au conflit des interprétations de *I Cor.*, III, 10-15. Par la richesse et la précision des textes patristiques ou médiévaux allégués, par les nombreuses références aux ouvrages consacrés à ce sujet, par la clarté de l'exposition, cette dissertation présentée à la Faculté théologique de Wurzbourg se recommande à l'attention et sera utile aux professeurs de théologie. En fin de volume, p. 115-130, l'auteur résume les grandes lignes de son travail et de ses conclusions, et présente en appendice son exégèse personnelle de *I Cor.*, III, 10-15 : il y montre bien que la pensée de Paul n'envisage pas ici la doctrine du purgatoire. J. Levie, S. J.

H. Bietenhard. — *Das tausendjährige Reich.* Eine biblisch-theologische Studie. Zurich, Zwingli-Verlag, 1955, 23 × 16 cm., 174 p. Prix : 15,10 frs.

On connaît le célèbre passage de l'Apocalypse, XX, 1-6, qui annonce, pour la fin des temps, avant l'avènement du Règne définitif de Dieu dans les cieux, une période de mille ans pendant laquelle le Christ règnera triomphant sur la terre avec les siens, avec ses martyrs glorifiés, Satan étant durant cette époque lié et impuissant. S'il y a eu aux premiers siècles de l'Eglise, des millénaristes convaincus, p. ex. S. Justin, S. Irénée, s'il s'en est même trouvé en

notre XX^e siècle (cfr *N.R.Th.*, 1945, p. 847, la condamnation du millénarisme mitigé par le Saint-Office), la pensée catholique est très ferme, depuis saint Augustin, pour rejeter l'application littérale de ce texte de l'Apocalypse à un règne *terrestre* du Christ glorifié avec les élus ressuscités avant le Règne définitif du Ciel; S. Jean a parlé en style prophétique, à interpréter symboliquement : interprétation symbolique diverse selon les exégètes, celle de saint Augustin semblant à la plupart difficile à maintenir. — M. Bietenhard, exégète protestant suisse, se montre dans ce travail partisan convaincu d'un règne terrestre du Christ à la fin de notre époque humaine. On tirera profit de son exégèse littérale du texte apocalyptique, de certains rapprochements utiles avec la pensée juive contemporaine, des nombreuses références à des ouvrages récents, catholiques ou protestants. Mais l'auteur apparaît unilatéral dans ses argumentations, trop peu attentif à ce que peuvent être les « genres littéraires » chez les écrivains inspirés; son interprétation des textes eschatologiques de saint Paul nous semble trop rigide, pas assez psychologique. Par ailleurs, la foi profonde en la vérité de la parole de Dieu est partout manifeste à travers ces pages et extrêmement sympathique. J. Levie, S. J.

J. Alonso Díaz, S. J. — *El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea* (Apoc. 3, 14 ss.). Coll. Publicaciones anejas a « Miscelanea Comillas », Serie de ascética y mística, Vol. VII, Comillas (Santander), Universidad Pontificia, 1955, 24 × 17 cm., 94 p.

Dans l'Apocalypse est adressé à l'ange de Laodicée le message suivant : « Puisque te voilà tiède, ni chaud ni froid, je vais te vomir de ma bouche ». Au sujet de ce texte, le Père José Alonso Díaz, S. J., professeur d'Ecriture Sainte à l'Université Pontificale de Comillas, se pose une double question : 1) Comment, au cours des siècles chrétiens, les commentateurs de l'Apocalypse et les écrivains ascétiques ont-ils compris l'idée de tiédeur? 2) Quel est le sens littéral du terme « tiède » dans son contexte immédiat et d'après l'ensemble du message destiné à l'Eglise de Laodicée? Du point de vue exégétique, c'est la réponse à la dernière question qui présente le plus d'intérêt, mais elle n'occupe que les quinze dernières pages de l'opuscule. L'étude du P. Alonso étant destinée à une collection d'ascétique et de mystique, c'est en poursuivant minutieusement une enquête à travers les commentateurs et auteurs spirituels anciens et modernes que l'exégète espagnol retrace l'évolution du concept de « tiédeur spirituelle ». Le travail du professeur de Comillas constitue un remarquable répertoire des écrivains et des textes qui appliquent à l'état de tiédeur spirituelle d'une âme un texte qui visait la situation religieuse d'une communauté chrétienne. Comme le reconnaît judicieusement le P. Alonso, c'est là une accommodation d'un passage de l'Apocalypse, mais autre est son sens littéral. G. Lambert, S. J.

PHILOSOPHIE ET PSYCHOLOGIE

M. Blondel. — *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique (1896). Histoire et dogme.* Coll. Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 23 × 14 cm., 248 p. Prix : 800 frs.

On accueillera avec joie la réédition de cinq textes blondéliens du plus haut intérêt (le titre de ce recueil ne mentionne pas, en effet, deux articles sur l'*illusion idéaliste* (1898) et *de la valeur historique du dogme* (1905), ni la communication au congrès de 1903 (*principe élémentaire d'une logique de la vie morale*).

Le texte de la *Lettre*, en particulier, facilitera beaucoup la lecture, ou plutôt l'étude, du livre d'Henry Duméry que nous allons recenser. Mais cela même nous force à exprimer un regret : c'est que les éditeurs n'aient pas intercalé

entre crochets, dans le texte qu'ils reproduisent, la pagination de l'édition originale. Puissent-ils le faire dans les rééditions qu'ils nous promettent et que nous espérons prochaines. A. Hayen, S. J.

H. Duméry. — *Blondel et la religion. Essai critique sur la « lettre » de 1896.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Morale et valeurs. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 23 × 14 cm., 118 p. Prix : 480 frs.

Monographie aussi remarquable que l'étude publiée naguère par le même auteur sur l'*intellectualisme de M. Blondel.* Elle détermine avec précision la manière dont *« la lettre »* de 1896 pose et résout le problème du surnaturel et de sa nécessité. D. examine successivement la position du problème, la nature de la philosophie et sa fonction, le sens précis du mot « surnaturel ». Puis il aborde l'analyse critique de la solution blondélienne : l'idée du surnaturel et son usage philosophique — l'option et ses conséquences — les rapports entre la philosophie et la théologie.

Le Blondel ici présenté est bien, croyons-nous, celui de la première *Action.* Le surnaturel, d'après lui, est une *notion* apportée au philosophe par la religion, plus exactement par le christianisme. En s'appliquant à cette notion, apparemment importée de l'extérieur, la réflexion découvre qu'elle est immanente. Ce dernier terme doit être précisé : jamais le philosophe ne pourra rien savoir de l'existence du surnaturel. Cependant, en dégageant les implications de l'action humaine, il reconnaît que le déroulement concret de celle-ci reste inexplicable tant qu'on ne recourt pas à l'idée de surnaturel, à l'idée d'un surcroît divin, absolument gratuit, laquelle définit exactement ce qui ferait aboutir le mouvement de l'action.

La philosophie montre ainsi que « l'homme ne peut se passer impunément, mais qu'il ne peut se mettre en possession tout seul de cette vie qui lui est nécessaire et impraticable » (p. 57) : la nature humaine est intrinsèquement affectée par notre destinée surnaturelle. Telle est la conclusion à laquelle aboutit la recherche philosophique de l'essence *concrète* de l'homme.

Tout malentendu n'est pas dissipé par des études comme celle-ci. A preuve la recension sympathique et pénétrante du P. Nicolas dans la *Revue thomiste* (1954, p. 681-687). Mais de pareils malentendus, qui tiennent à la richesse du blondélisme plus qu'à la nécessaire imperfection de son expression, sont eux-mêmes singulièrement éclairants. A. Hayen, S. J.

A. Cartier. — *Existence et vérité.* Philosophie blondélienne de l'Action et Problématique existentielle. Coll. Nouvelle Recherche, 10. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 19 × 14 cm., 260 p.

Contribution de valeur aux études blondéliennes. Confronter, comme fait le P. Cartier, le blondélisme de la première *Action* (le vrai blondélisme, d'après le P. Bouillard et H. Duméry — nous ne partageons pas exactement leur point de vue) avec l'existentialisme contemporain, c'est répondre aux interrogations de celui-ci en dépassant le refus de Sartre ou de Merleau-Ponty, en achevant les analyses non systématisées de Gabriel Marcel. C'est surtout comprendre plus profondément la vérité à toute épreuve dont est prégnante l'*Action.* Trois chapitres marquent les trois étapes de cette étude : liberté et nécessité — liberté et vérité — existence et vérité. Le premier chapitre résume, avec vigueur et clarté, la « dialectique » de l'action. A recommander pour un premier contact avec Blondel. Peut-être l'auteur se contente-t-il parfois de décrire de l'extérieur, sans assez la « réfléchir » de l'intérieur, la « genèse » de l'action et ses progrès (p. ex., p. 71-75). A plusieurs reprises, il met au point des expressions ambiguës (p. ex. p. 185) et signale le décalage entre l'expression blondélienne et son intention : influence de son temps et infiltration de la pensée des adversaires (p. 41, 221-223, etc.). Il ne nous semble pas avoir saisi exactement (p. 229) quelle est la « complicité » de Blondel avec ses adversaires.

Le chapitre suivant nous paraît le plus neuf et le plus éclairant. Il dégage le vrai sens de l'opposition entre volonté voulante et volonté voulue (à rappro-

cher du couple : exercice-expression de l'acte). Il met en garde contre une interprétation psychologique et non pas « réflexive » de cette opposition : elle ne se ramène pas à celle de la volonté libre et de la tendance nécessaire de la nature (cfr p. 55, 57, 60-61, 148). Il souligne de même le vrai point de départ de Blondel : non pas le *fait* de penser, mais *l'action en action* (p. 66, 176, 215) et la vraie méthode : réfléchir l'action à laquelle la science de l'action se subordonne. De là résulte que le blondélisme est une métaphysique, vraiment réflexive (p. 149-150), de l'acte d'être. Elle « explicite » la présence de Dieu. Le problème qui l'engendre n'est pas celui du rapport entre l'idée et l'objet, mais entre la pensée et l'action (p. 155). Heureuse mise au point de la critique adressée par le P. Nicolas à H. Duméry au sujet de l'option blondélienne (p. 173-180).

Dans le troisième chapitre, signalons une analyse critique, particulièrement pénétrante, de la méthode blondélienne et de son insuffisance (en particulier, p. 222-224 et 234-235). A. Hayen, S. J.

R. Le Senne. — *La découverte de Dieu.* Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1955, 19 × 12 cm., 288 p. Prix : 690 frs.

L'éditeur de ce travail posthume nous en explique si excellemment la genèse que nous croyons ne pouvoir mieux faire que de le citer : « René Le Senne, écrit-il, il y a quelques années, avait songé à réunir en un livre certains de ses articles qu'il avait publiés après 1945 et consacrés à quelques-uns des grands problèmes de la métaphysique axiologique. Le plan de cet ouvrage a été retrouvé et suivi scrupuleusement : il correspond à la suite des chapitres V à VIII. Le titre choisi alors était « Signification métaphysique de la valeur ».

» Cependant, au moment même où la collection « Philosophie de l'esprit » s'achève par la publication de deux ouvrages de ceux qui en furent les généreux créateurs, puis les ardents animateurs, il a semblé opportun d'élargir ce projet. Il ne s'agit pas simplement de réunir des articles importants et difficiles à trouver pour en faire un livre, mais de donner un dernier témoignage de ce qui fut pour René Le Senne le centre de trente années de méditations philosophiques : la valeur ou Dieu.

» L'ébauche d'un livre commencé en 1952, dont il ne reste que le plan et les premières pages que nous donnons ici comme épilogue, rappelle ce qu'est la vocation philosophique : *La Découverte de Dieu,* — une découverte à travers les malheurs et les joies, dans la mort et dans la victoire, et toujours profondément « dans le meilleur de soi ».

» Nous avons cru respecter une ultime pensée en donnant ce titre *La Découverte de Dieu* à l'ouvrage en son entier. Pour René Le Senne, la philosophie a toujours été promotion de la confiance en Dieu, c'est-à-dire redressement de conscience face à l'obstacle et épanouissement d'une grâce spirituelle. Les articles... développent et approfondissent cette idée sous différents aspects.

» A cela nous avons joint des pensées sur Dieu, son essence et son existence, extraites d'importants *Cahiers intimes* inédits, écrits en 1931 et 1932. Ainsi peut être constatée la continuité d'une métaphysique portée par une grande tradition qu'elle a su renouveler et rendre sensible à l'homme d'aujourd'hui. Ce livre apportera aussi aux thèmes d'*Obstacle et Valeur* certaines précisions et certains compléments. Il réaffirme encore que la métaphysique est la seule pensée universelle et concrète, — le seul langage qui apporte à l'homme des motifs d'action et des raisons d'espérer. »

Il est, en effet, émouvant de suivre l'effort de Le Senne à partir de l'idéalisme d'Hamelin jusqu'à cette dernière expression de sa pensée, dans cette *Découverte de Dieu* qui éclaire tous les cheminements de sa vie. Toute la grandeur du métaphysicien y paraît et sa générosité. Dans les *Cahiers intimes,* à la date du 24 avril 1931, on lit ces lignes où le penseur se livre tout entier : « Pour moi, la principale preuve de l'existence de Dieu est la joie que j'éprouve à penser que Dieu existe ». A. Thiry, S. J.

L. Lavelle. — *De l'intimité spirituelle.* Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1955, 23 × 14 cm., 288 p. Prix : 750 frs.

Les textes qui composent ce volume sont ceux d'articles écrits par le regretté Louis Lavelle pour des revues de philosophie, des communications de congrès et des conférences. On y retrouve, toujours dans la même admirable langue, les thèmes essentiels de sa doctrine : l'Esprit, le Temps, le Moi, la relation de l'Esprit et du Monde, de l'Essence et de l'Existence, la Participation. Ces études s'échelonnent sur une période qui va de 1936 à 1951, à l'époque même où il dirigeait avec René Le Senne la collection « Philosophie de l'esprit ».

On sait que Lavelle espérait couronner sa *Dialectique de l'éternel Présent* par un volume consacré à la Sagesse. Il n'eut pas le temps de l'écrire. Cependant les éditeurs de ce volume ont eu l'heureuse pensée de reproduire la dernière méditation qui soit sortie de sa plume, qu'il destinait aux travaux de la Société de philosophie de Bordeaux en 1950 et à laquelle il avait donné le titre significatif : *La Sagesse comme science de vie spirituelle.*

Ce n'est pas sans mélancolie qu'on referme ce livre posthume où la personnalité si discrète et si attachante de Louis Lavelle transparaît dans une telle lumière. On évoque la grandeur spirituelle de celui qui, en des circonstances si difficiles, défendit la vocation du métaphysicien à la Sagesse, cette Sagesse « qui consiste dans une certaine disposition intérieure de la sensibilité et du vouloir maintenue avec constance en présence de tous les événements qui peuvent surgir », « qui est au delà de la connaissance comme la lumière est au delà de l'éclairement », qui est « la conscience que nous prenons de la valeur : et il est impossible de distinguer sa présence de son efficacité ». A. Thiry, S. J.

H. Wagner. — *Existenz, Analogie und Dialektik.* Religio pura seu transcendentalis. 1. Halbband. Munich-Bâle, Reinhardt, 1953, 23 × 16 cm., 228 p. Prix : 16 frs cartonné ; 18 frs relié.

Cette première partie d'une philosophie de la religion témoigne d'une remarquable maîtrise. Elle doit être suivie d'une deuxième partie étudiant (par la description phénoménologique et l'analyse) ce qu'est la religion et d'une troisième, consacrée à la philosophie du christianisme. L'auteur n'a pas encore exposé ses conceptions philosophiques fondamentales. Claire, ferme, vigoureuse, sa pensée a subi, nous apprend-il, l'influence de N. Hartmann dont il adopte la méthode aporétique, celle de Heidegger, de l'idéalisme transcendantal, de l'école de Vienne, de Jaspers et de la « récente philosophie des Jésuites »... Il recherche les « apories » de la religion, mais cette recherche est menée de l'extérieur. Elle est commandée d'ailleurs par la question qui constitue le thème de ce premier volume : possibilité et légitimité de la religion. L'auteur s'efforce de répondre à cette question en fonction de l'analogie de l'être, telle qu'il la trouve dans la philosophie des théologiens catholiques. Il connaît sérieusement *la* Scolastique, mais il connaît moins *les* Scolastiques (opposition entre le statisme de saint Thomas et le dynamisme de Duns Scot ; l'univocité scotiste comblant une lacune de l'analogie thomiste, etc.). Nous avons beaucoup apprécié, dans le dernier chapitre, le « renversement » sans lequel il n'y a pas de religion : c'est Dieu qui est premier. Mais, tel que l'envisage l'auteur, ce renversement coupe la foi religieuse de la science rationnelle. La question de la possibilité et de la légitimité de la religion ne reçoit pas de réponse ferme au terme de cette étude. Il faudra attendre le volume suivant. Nous craignons fort, cependant, que l'auteur ne réussisse jamais à lui donner une réponse satisfaisante. Pourquoi ? Parce qu'il considère la religion de l'extérieur — et parce qu'il est impossible de bien répondre à un problème mal posé dans ce qu'il a d'essentiel et de décisif. Or, nous croyons que la question est mal posée, irrémédiablement, dès lors que l'homme s'interroge sur la possibilité et la légitimité à priori (voyez le titre !) de la religion. Dieu ne peut comparaître quand on l'assigne au tribunal de la raison. La raison découvre Dieu, elle le démontre, elle le reconnaît. Elle ne le juge pas. A. Hayen, S. J.

A. Gemelli & G. Zunini. — *Introduzione alla psicologia.* Coll. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Nuova Serie, vol. XX. 4e édit., Milan, Vita e Pensiero, 1954, 25 × 18 cm., XVI-490 p. Prix : 1100 lires.

Cet ouvrage, on le sait, donne un large panorama de la psychologie moderne; il explique comment se posent les problèmes fondamentaux de la psychologie, comment les écoles les abordent et comment, au jugement des auteurs, il faut les résoudre. Il n'est pas besoin de répéter les éloges qu'a valu aux auteurs ce travail considérable par son érudition et sa modération. La Revue a d'ailleurs rendu compte des éditions précédentes et nous nous permettons d'y renvoyer nos lecteurs (*N.R.Th.*, 1948, p. 782; 1951, p. 543). A. Thiry, S. J.

A. Gemelli, O.F.M. — *La psicologia della età evolutiva.* 4e édit., Milan, A. Giuffrè, 1955, 25 × 17 cm., VIII-386 p. Prix : 2.000 lires.

Cette quatrième édition de l'important ouvrage du T. R. P. Gemelli rendra de grands services. Non seulement ce livre embrasse toute la période dite évolutive de la vie humaine depuis le développement prénatal jusqu'au choix de la profession, mais il en détermine les phases, les caractères et les lois psychologiques en vue d'applications éventuelles en pédagogie, en psychiâtrie et en criminologie. L'auteur n'entend d'ailleurs nullement faire un exposé critique de toutes les écoles actuelles de psychologie génétique. Il reconnaît ce qu'il doit à leurs chefs, mais son exposé est sereinement positif; il s'appuie sur une pratique fort longue et sur les nombreuses expériences tentées sous sa direction au Laboratoire de psychologie de l'Université catholique de Milan. Cela ne l'empêche pas de marquer au passage ses désaccords avec tel ou tel psychologue, en particulier avec Freud. A. Thiry, S. J.

L'anima a cura di M. F. Sciacca. Brescia, Morcelliana, 1954, 24 × 16 cm., 379 p. Prix : 1.500 lires.

Cet ouvrage rédigé sous la direction du Professeur Sciacca rassemble un nombre important d'études centrées sur les questions de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. La plus grande part de celles-ci sont consacrées à l'histoire des doctrines, d'abord dans l'Ancien et le Nouveau Testament (M. Adriani), dans l'antiquité classique (G. Faggin), aux époques patristique et médiévale (C. Fabro), dans le monde musulman (S. Lator), à l'époque de la philosophie idéaliste (A. Guzzo-F. Barone). D'autres contributions sont d'un tour plus psychologique et étudient l'âme dans l'expérience religieuse (E. Balducci), l'âme à la lumière de la métapsychique (C. Casella), l'âme à la lumière des doctrines psychologiques modernes (A. Stocker). L'ensemble s'achève par un brillant essai du Professeur Sciacca sur l'immortalité personnelle.

Il n'est évidemment pas possible de résumer chacune de ces études. Les noms dont elles sont signées suffisent à en marquer l'intérêt. A. Thiry, S. J.

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

G. Le Bras. — *Etudes de sociologie religieuse.* Tome I. *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises.* Coll. Bibliothèque de sociologie contemporaine. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 23 × 14 cm., XX-394 p. Prix : 1.500 frs.

Nul n'ignore plus, sans doute, le travail de pionnier accompli par G. Le Bras dans le domaine de la sociologie religieuse. On sait que ce fut lui principalement qui attira l'attention sur les dimensions historiques de cette science nouvelle. Son érudition prodigieuse et son inépuisable capacité de travail lui ont permis, depuis une vingtaine d'années, de semer à pleines mains les contributions sur ce sujet. A tout prix il fallait éviter que ces précieuses semences répandues à tout vent dans des périodiques souvent introuvables ou dans des ouvrages au tirage limité ne fussent perdues pour la science. Il fut donc décidé de rassembler ces membres épars en un « recueil Le Bras », dont voici le premier volume. Il renferme, outre la bibliographie des œuvres du maître en ma-

tière de sociologie religieuse (61 titres), un premier ensemble de 21 extraits : 6 empruntés à son « Histoire de la pratique religieuse », 5 à la « Revue de l'histoire de l'Eglise de France », le reste à divers périodiques spécialisés et ouvrages de circonstance. Quant au contenu, dix sont des études analytiques sur un aspect particulier de la vie religieuse à une époque déterminée et dans des régions fort diverses. Il y est question plusieurs fois du contrôle canonique de la pratique religieuse. Certaines de ces monographies remontent jusqu'au moyen âge. Les autres extraits sont de nature synthétique : p. ex. « Les transformations religieuses des campagnes françaises depuis la fin du XVII[e] siècle », « Esquisse provisoire d'histoire et de géographie religieuses », « Influence des structures sociales sur la vie religieuse en France » et les quatre études sur les facteurs conditionnant la pratique religieuse. — Sociologues, historiens et pasteurs d'âmes trouveront dans ces pages de quoi enrichir considérablement leurs connaissances et de quoi réfléchir. — Nous espérons présenter bientôt le second volume à nos lecteurs. R. Mols, S. J.

J. Iribarren. — *Introducción a la sociologia religiosa.* Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1955, 23 × 14 cm., 222 p.

Il faut se réjouir tout particulièrement de la parution de ce premier manuel de sociologie religieuse en langue espagnole, tant à cause de ses qualités internes que parce qu'il présage un développement encore plus fécond des recherches de sociologie religieuse dans la Péninsule Ibérique et en Amérique Latine. L'ouvrage comprend deux parties. La partie théorique, la plus substantielle, étudie surtout des problèmes d'environnement : influences géographiques, physiques, politiques et historiques sur la société religieuse; dimension humaine du cadre de vie; action des groupements humains sur le croyant qui en fait partie; répercussion de la vie sentimentale et familiale; présence du clergé et des ordres religieux dans la société chrétienne. Elle traite aussi du processus de la déchristianisation sociale, de la valeur des signes extérieurs de religiosité et de la classification des paroisses d'après leur niveau religieux. L'auteur en arrive lui aussi à la conclusion que la paroisse n'a pas perdu de son actualité, mais qu'il faut l'adapter à la situation sociologique d'une zone humaine. Dans sa partie pratique l'ouvrage contient des observations générales et des conseils sur les différentes méthodes d'enquête, un exposé plus détaillé de la technique de l'enquête sur l'assistance à la messe et la communion pascale, un résumé des principales notions de statistique nécessaires à qui veut se livrer à un travail de ce genre et quelques conseils sur la présentation des résultats par diagrammes et cartogrammes. A la fin de la plupart des chapitres, comme dans tout bon manuel qui se respecte, il y a des indications en vue d'exercices pratiques portant sur la matière qui vient d'être exposée. Quant au fond, l'auteur s'est très largement inspiré des réalisations françaises et italiennes. Les ouvrages écrits en ces deux langues forment la quasi-totalité des mentions bibliographiques non-espagnoles. Les exercices pratiques sont souvent adaptés à la situation espagnole. Les chiffres en sont alors empruntés au « Guia de la Iglesia en España ». La bibliographie mentionne aussi deux pages d'ouvrages et d'articles écrits en espagnol. R. Mols, S. J.

P. G. Grasso. — *Elementi di Sociologia religiosa (Natura - metodi - primi risultati).* Coll. Quaderni di Cultura e Formazione Sociale, 5. 4[e] édit., Turin, E. Gili, 1956, 24 × 17 cm., 369 p.

Le plus récent et le plus didactique des manuels de sociologie religieuse existant à l'heure où nous écrivons ces lignes. Il s'agit d'un ouvrage conçu comme manuel d'enseignement à l'Institut des Sciences Sociales de l'Athénée Pontifical Salésien de Turin. Il s'impose d'emblée par son souci de documentation, de clarté, de méthode. Les trois mots du sous-titre indiquent les trois parties de l'ouvrage. La première expose dans leurs grandes lignes les théories des auteurs non-catholiques, p. ex. Durkheim, Wach, Mensching, puis celles des auteurs catholiques, sur la nature de la sociologie religieuse et sur les problèmes qu'elle doit essayer de résoudre. La deuxième comprend quatre chapitres :

méthodologie générale de la recherche en sociologie religieuse (matériel documentaire; observation directe; interview; expérimentation); phases principales de l'enquête sociale (organisation préliminaire; recueillement des données; classification; coup d'œil général); objets de l'analyse de sociologie religieuse (étude statistique et géographique des actes religieux, étude typologique des paroisses, des vagues de déchristianisation et de rechristianisation, des microphénomènes sociologiques, des conditionnements et des connexions temporels des phénomènes religieux, des influences réciproques entre zones chrétiennes et zones déchristianisées, de l'authenticité du sentiment et du comportement religieux); application des méthodes de la sociologie religieuse au domaine de l'éducation. La dernière partie qui s'intitule « premiers résultats » donne d'abord une vue d'ensemble sur la situation actuelle de la sociologie religieuse dans le monde. Elle passe ensuite à un examen assez détaillé de douze exemples empruntés aux recherches faites au cours des dernières années. L'auteur les a choisis fort judicieusement de manière à fournir une collection très variée, comprenant un spécimen de chaque espèce importante : enquête diocésaine, enquête urbaine, corrélation entre milieu et pratique, problèmes de la foi, de l'instruction religieuse, de la moralité des milieux de travail, des vocations sacerdotales. En appendice, huit documents destinés à familiariser les élèves avec divers instruments d'enquête : bulletin de dénombrement des « messeux », méthode de représentation graphique, détermination de l'indice « K » (système Burgalassi), guide de l'enquête pastorale (P. Kopf), modèle d'enquête patronné par l'A.C.I., questionnaire utilisé à Mantoue, enquête sondage (type abbé Collard), fichier paroissial. Bref, un outil extrêmement utile. R. Mols, S. J.

F. Boulard. — *Primi risultati della sociologia religiosa.* Milan, Vita e Pensiero, 1955, 19 × 13 cm., 240 p. Prix : 850 lires.

On sait combien le vade-mecum du chanoine Boulard : « Premiers itinéraires en sociologie religieuse » a été utile pour faire mieux connaître et apprécier par le public français cette science encore jeune. Paru il y a deux ans (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 210) l'ouvrage fut apprécié à sa juste valeur au delà des frontières. L'édition italienne que voici, œuvre de G. Bonicelli, donne la traduction du texte français moyennant quelques modifications du plan et de la présentation et quelques détails ajoutés intéressant l'Italie et la bibliographie. Une des modifications principales concerne l'échelle des teintes à employer sur d'éventuels cartogrammes de pratique religieuse : au lieu de reprendre servilement le tableau donné par M. Boulard, dont les classes n'étaient pas équidistantes, le traducteur a eu le mérite de rétablir l'équidistance des classes de 15 en 15 % jusqu'à 90 % et il ajoute même des sous-sections de 7,5 en 7,5 %, pour lesquelles il emploie un signe de brisure qui nous semble moins heureusement choisi. En appendice il réunit aussi les principaux textes de la Hiérarchie sur la sociologie religieuse. R. Mols, S. J.

Sociologie religieuse. Sciences sociales. Actes du IV^e^ Congrès international de Sociologie religieuse. Paris, Edit. Ouvrières, 1955, 22 × 14 cm., 270 p. Prix : 850 frs.

Du 3 au 5 oct. 1953, la IV^e^ Conférence internationale de Sociologie religieuse se réunissait à La Tourette près de Lyon. Les rapports qui y furent présentés se répartissent en trois groupes. Tout d'abord l'ensemble classique (9 exposés) établissant le bilan des recherches effectuées dans les différents pays : France (J. Labbens), Belgique (N. De Volder), Italie (A. Rimoldi), Espagne (F. del Valle), Pays-Bas (G. H. L. Zeegers), Allemagne (F. Groner), Etats-Unis (E. J. Ross), Canada français (F. Dumont), Amérique Latine (R. P. Lebret). Le premier et le troisième nous paraissent les plus documentés. Le groupe suivant comprend cinq exposés sur les rapports entre la sociologie religieuse et diverses sciences limitrophes : théologie (J. Leclercq), pastorale (J. F. Motte), droit canon (G. Le Bras), psychologie (I. Rozier), économie humaine (L. J. Lebret). Enfin le dernier groupe présente les conclusions des trois commissions spécialisées dont les travaux remplirent la troisième jour-

née du congrès : commission urbaine (Chan. Ligier), rurale (Chan. Boulard), « des frontières » (M. Raillet). Leur principal intérêt est d'avoir posé des problèmes et d'avoir attiré l'attention sur plusieurs ordres de faits et de rapports qui sinon auraient passé inaperçus. R. Mols, S. J.

N. Greinacher. — *Soziologie der Pfarrei.* Wege zur Untersuchung. Colmar, Alsatia, 1955, 22 × 14 cm., xxxii-310 p. Prix : 1.680 frs.

Contrairement aux français, les sociologues catholiques allemands établissent une nette distinction entre sociologie et sociographie religieuses. Les deux disciplines d'ailleurs envisagent leur sujet sous un angle différent de celui en usage dans les milieux de langue française. Aussi est-il significatif de constater que cet ouvrage, le premier qui traite en allemand de ce sujet en adoptant l'optique familière aux compatriotes de M. le chanoine Boulard, ait paru, non pas en Allemagne mais dans la région bilingue qu'est l'Alsace. Le titre révèle aussi que son sujet n'est pas la sociologie religieuse dans toute son ampleur, mais seulement un de ses secteurs essentiels : la communauté paroissiale. C'est autour des problèmes sociologiques qu'elle pose que l'auteur a groupé les neuf chapitres de son ouvrage, suivant un plan logiquement charpenté : 1. les fondements; — 2. les objectifs; — 3. la nécessité; — 4. l'objet; — 5. la manière de travailler; — 6. les programmes de travail; — 7. les dangers de l'enquête; — 8. l'état actuel des recherches en Allemagne; — 9. le point de départ pour des recherches ultérieures. Tout en s'inspirant très largement des modèles français, l'auteur a repensé complètement son sujet et il en donne une présentation tout à fait originale, et qui descend au besoin jusqu'aux derniers détails d'exécution. Ainsi il pose le problème du nombre de collaborateurs nécessaires pour opérer l'enquête, du budget à prévoir, de la répartition des tâches et des responsabilités entre clergé et laïques, des qualités requises chez les collaborateurs, des différentes sources d'information et de leur valeur. Après avoir analysé les principaux questionnaires d'enquête il en compose un nouveau adapté aux réalités allemandes et où il insiste tout particulièrement sur les questions concernant la vie religieuse qualitative (pp. 201-208). An nombre des dangers de l'enquête il énumère et analyse le sociologisme, la tentation du déterminisme, la superficialité, l'indiscrétion et la surestimation des résultats obtenus. C'est donc un ouvrage sérieusement pensé, clairement écrit, où le souci de faire du pratique a vaincu l'écueil du théoricisme, si fréquent dans des ouvrages pensés et écrits en allemand. Un ouvrage qui devra compter parmi les manuels de base de sociologie religieuse et dont la consultation fréquente est fortement recommandée à quiconque s'intéresse à la pastorale paroissiale.

R. Mols, S. J.

F. Houtart. — *L'Eglise et la pastorale des grandes villes.* Coll. Etudes Religieuses, n° 712. Bruxelles, La Pensée catholique, 1955, 20 × 13 cm., 72 p. Prix : 27 frs.

Le problème de la christianisation du milieu urbain, en particulier des toutes grandes villes, constitue sans doute le problème capital posé à l'Eglise par le monde moderne. Depuis plusieurs années, M. l'abbé Houtart ne cesse de le rappeler à ceux que préoccupe l'avenir de l'apostolat. Il résume excellemment dans cette brochure les idées qu'il avait exprimées dans une dizaine d'articles de revues (p. ex., *N.R.Th.*, 1955, p. 602) : les implications religieuses de l'urbanisation et de ses conséquences démographiques; la transformation de la société humaine par le fait urbain; la répercussion pastorale de la structure des villes modernes. Suivent deux chapitres annexes de réflexions pastorales fort pertinentes sur deux paroisses bruxelloises, N.-D. de la Chapelle et la Trinité, rédigés par leurs curés respectifs, MM. les abbés Neeffs et Goffaerts.

R. Mols, S. J.

F. Houtart. — *Les paroisses de Bruxelles, 1803-1951. Législation - Délimitation - Démographie - Equipement.* 2e édit., Louvain, Insti-

tut de Recherches économiqnes et sociales, Bruxelles, Action catholique des hommes, 1955, 24 × 16 cm., 80 p.

Extrait du *Bulletin* de l'Institut susdit (nov. 1953), cet article est remarquablement documenté, donnant en raccourci toute l'histoire paroissiale contemporaine de Bruxelles et de son agglomération, ainsi qu'un aperçu de la pratique religieuse bruxelloise actuelle. Partant des changements introduits par la Révolution française, l'auteur retrace l'évolution de la législation sur l'érection des paroisses et montre comment elle fut appliquée. Ce qui explique certaines anomalies dans la délimitation des tracés actuels. Ensuite, il montre comment évolua pendant 150 ans la relation paroisse-clergé-population. Si le nombre de paroisses et de prêtres augmenta d'une manière assez semblable, la population a subi une croissance deux fois plus rapide (indice 1325 au lieu de 677, par rapport à 1803). Il montre la différence d'équipement d'après les quartiers; il pose, chiffres à l'appui, le problème des paroisses surpeuplées (11 sur 74 ont plus de 20.000 hab. et 28 autres plus de 10.000). Ces paroisses surpeuplées sont surtout les paroisses populaires de la première ceinture des faubourgs, celles qui connurent leur grande poussée démographique il y a un siècle, à un moment où, pour plusieurs raisons, l'équipement paroissial restait quasi stationnaire. D'ailleurs les chiffres donnés par l'auteur montrent que, durant tout le siècle dernier, les paroisses populaires furent défavorisées quant au nombre de prêtres mis à leur disposition. Un dernier chapitre est consacré à la pratique religieuse actuelle : relevé des assistances à la messe dominicale d'après une méthode encore bien sommaire (voir, pp. 72-73, la carte des 96 paroisses au 7 oct. 1951 et le tableau détaillé par paroisse, pp. 67-71); comparaison, pour 1933 et 1950, des mariages civils et religieux. Espérons que des enquêtes plus précises permettront de compléter et de tenir à jour cette excellente étude.

R. Mols, S. J.

P. Minon. — *Le peuple liégeois. Structures sociales et attitudes religieuses.* Liège, Secrétariat Interparoissial, 1955, 21 × 14 cm., 128 p.

A l'occasion de la mission qui devait avoir lieu en automne 1955, les autorités religieuses liégeoises prirent l'initiative d'une très vaste enquête préparatoire portant à la fois sur le conditionnement social du milieu à atteindre et sur l'état présent de son équipement religieux et de sa pratique. Pour la première partie, les données chiffrées furent empruntées aux publications statistiques officielles et à la mine inépuisable que constitue le recueil intercommunal, « La Région Liégeoise ». Pour la deuxième, il a fallu procéder à des enquêtes spéciales, ainsi qu'à un dénombrement des assistances à la messe (10 oct. 1954) au moyen de cartons à tickets détachables. Les résultats sont exposés avec concision et clarté en un texte sobre, illustré de cartogrammes, de diagrammes et de tableaux statistiques. Le lecteur que cela intéresse trouvera dans ce petit livre tous les renseignements essentiels concernant la démographie des Liégeois, leurs activités professionnelles, leur niveau culturel, leur genre de vie, leur mentalité, et enfin leur pratique religieuse. Sur ce dernier point, on a étudié la pratique des grands événements de la vie, l'assistance à la messe du dimanche et les pratiques de dévotion. Une série de conclusions modérées et judicieuses résume ce tour d'horizon. Notons qu'il ne s'agit que de la ville de Liège, qui comprend 26 paroisses pour quelque 150.000 habitants et non de l'agglomération. Cela explique les chiffres relativement favorables concernant la pratique religieuse.

R. Mols, S. J.

E. Rideau. — *Essor et problèmes d'une région française.* Houillères et sidérurgie de Moselle. Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 23 × 14 cm., 256 p. Prix : 600 frs.

De tous les départements français, la Moselle est celui qui a subi la transformation la plus rapide au cours de ces dernières années. Région minière en pleine expansion, il est en passe de devenir un des principaux foyers industriels

d'Europe Occidentale. C'est dire l'intérêt d'une monographie comme celle-ci : claire, documentée et à la page. Une monographie consacrée en ordre principal aux trois secteurs auxquels le département doit son expansion économique : le charbon, le fer, la sidérurgie. Chaque secteur est étudié en détail, non seulement du point de vue technique et financier, mais encore du point de vue humain et social. On nous expose aussi bien les problèmes posés par le rendement, les investissements, les concentrations de sociétés, l'outillage, la recherche des débouchés, la modernisation des transports, que ceux qui relèvent de la formation professionnelle, du syndicalisme, de l'habitat, de la main-d'œuvre non qualifiée, du niveau de vie, des conditions humaines du travail et des loisirs. Un chapitre spécial, non moins sérieusement documenté, est aussi consacré à la situation religieuse. L'ouvrage entier se termine par un aperçu d'ensemble sur les principaux problèmes qui se dégagent du tour d'horizon que l'on vient d'accomplir : implantation d'industries nouvelles, plein-emploi de la main-d'œuvre, destinée de l'agriculture, aménagement du territoire, promotion humaine des travailleurs. Somme toute, un excellent bilan, qui souligne avant tout les composantes économiques, mais sans jamais oublier leurs répercussions humaines. Cependant, dans le détail (surtout aux chapitres IV et V), il est des prises de position qui nous paraissent trop refléter l'optique du français de l'intérieur, celle-là même, somme toute, qui a empêché les catholiques belges de trouver en France une compréhension suffisante lors du réveil de la question scolaire. Il en est d'autres qui témoignent d'une très louable générosité sociale, mais d'un certain manque de réalisme économique : p. ex. l'idée d'établir un impôt sur les heures de travail supplémentaires. C'est du coup que l'Allemagne, la Hollande et même la Belgique se frotteront les mains. R. Mols, S. J.

J. Labbens. — *La pratique dominicale dans l'agglomération lyonnaise.* I. *L'équipement religieux*; II. *Paroisses et chapelles.* Lyon, Institut de Sociologie, 1955-56, 27 × 21 cm., 40 et 53 p. Prix : 200 frs le fascicule.

Le 21 mars 1954 eut lieu aux 805 messes célébrées dans 356 lieux de culte de Lyon et de la banlieue un recensement de la pratique dominicale, suivant la technique la plus complète employée jusqu'alors. Cette technique, les problèmes qu'il fallut résoudre et les premiers résultats obtenus furent exposés par M. Labbens dans un ouvrage paru il y a près de deux ans : « Les 99 autres » (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 216). Les deux fascicules que voici renferment le début d'une étude statistique plus élaborée de ce recensement. Sous le titre « L'équipement religieux », on trouvera le découpage territorial des paroisses, leur population, la répartition des lieux du culte et du clergé paroissial, celle des messes paroissiales et le rapport entre cet équipement et les besoins de la population. Sous le titre « Paroisses et chapelles » figurent quelques résultats détaillés du recensement : où et à quelle heure les Lyonnais vont-ils à la messe, préfèrent-ils les grand'messes ou les messes basses, les paroisses ou les chapelles, vont-ils souvent dans une autre paroisse que la leur, entendent-ils plusieurs fois la messe? A toutes ces questions réponse est donnée en détail par un texte largement explicatif, illustré de 49 tableaux statistiques et de 12 cartogrammes et diagrammes. Malheureusement la lisibilité des cartes et celle de certains tableaux laisse fortement à désirer. Il est dommage aussi que, dans son exposé démographique, l'auteur ait repris pour la commune de Lyon les chiffres du recensement de 1936 dont les instances officielles elles-mêmes ont reconnu l'inexactitude flagrante. Les pp. 30 à 35 du fascicule I ne peuvent donc pas être acceptées telles quelles. Ces deux fascicules n'en constituent pas moins l'exposé le plus détaillé des résultats obtenus jusqu'ici par une enquête portant sur la pratique dominicale. Espérons qu'il ne nous faudra pas trop attendre les fascicules suivants sur le sexe et l'âge des « messeux » et sur leur répartition professionnelle. R. Mols, S. J.

A. Van de Weijer, O.F.M.Cap. — *De religieuse practijk in een brabantse industriestad.* Godsdienst-sociografische verkenningen in

Tilburg. Assen, Van Gorcum, 1955, 23 × 15 cm., VI-274 p., 3 cartes. Prix : 11,25 flor. broché ; 12,50 flor. relié.

Cet ouvrage est, pensons-nous, la plus complète monographie urbaine de sociologie religieuse existant à l'heure actuelle : elle traite d'un cas que l'on pourrait qualifier d'exceptionnel dans le monde contemporain, celui de Tilbourg, deuxième ville du Brabant néerlandais, dont l'essor industriel au cours du dernier siècle s'est traduit par un accroissement démographique qui tient du prodige : 12.000 habitants en 1830 ; 114.000 en 1947, et qui résulte principalement d'un excédent des naissances sur les décès. Aussi, malgré son importance, la ville a-t-elle conservé une très forte homogénéité religieuse et morale. Extérieurement elle présente encore certaines caractéristiques structurelles villageoises. Mais les facteurs de transformation dans un sens d'alignement sur la généralité des villes du monde contemporain y sont fortement actifs. Et il est d'autant plus précieux de pouvoir posséder cette monographie décrivant la ville à un stade où son adhésion au catholicisme est encore quasi unanime (baptêmes : 99,8 % ; premières communions : 2726 sur 2753 enfants âgés de 7 ans ; communions solennelles : 2020 sur 2150 ; mariages : 96,4 %, chiffre peu garanti ; communions pascales : 95,7 % des assujettis ; messe dominicale de 49 à 99 % d'après les paroisses ; moyenne de 40 communions annuelles par communiant). Après un chapitre consacré aux minorités non-catholiques ou sans religion, l'auteur étudie ex professo la pratique religieuse des catholiques : actes d'initiation, actes d'observance, actes de dévotion, vocations sacerdotales. Il recherche ensuite les facteurs qui peuvent avoir déterminé les attitudes religieuses : sexe, âge, immigration, mobilité domiciliaire, profession, fortune, propriétaires ou locataires, vie familiale, nombre d'enfants. Sur ce dernier point on aperçoit une corrélation très nette entre les familles nombreuses et la valeur religieuse positive. Les trois chapitres suivants exposent le développement démographique, topographique et économico-social de la ville. Ils constituent une étude géographique du plus haut intérêt. Enfin, dans ses trois derniers chapitres, l'auteur revient au domaine de la sociologie religieuse. Il montre comment la pratique religieuse est influencée par l'habitation, la densité de la population, la possession d'une maison, la cohabitation en appartements, l'appartenance aux divers milieux professionnels, l'emploi des loisirs. Bref, un ouvrage indispensable à consulter pour quiconque s'intéresse à la pastorale ou à la sociologie urbaine.

R. Mols, S. J.

ENCYCLOPEDIES, DICTIONNAIRES, REPERTOIRES

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie dirigée par G. Jacquemet. Fasc. 14 à 17 : *Ere-Gibbons.* Paris, Letouzey et Ané, 1954-1956, 28 × 20 cm., col. 385-1912.

Avec le fascicule 17 s'achève le IV^e^ volume de l'encyclopédie : *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain.* Les initiateurs prévoyaient sept volumes pour l'ensemble ; on ne pourra sans doute plus se limiter à ce chiffre ; aucun souscripteur, pensons-nous, ne se plaindra du développement pris par une œuvre aussi utile et aussi solide. La richesse et la haute valeur du contenu apparaissent de mieux en mieux à mesure que les volumes se succèdent : nous voudrions le montrer par quelques exemples, choisis entre beaucoup. En théologie dogmatique, articles suggestifs et pénétrants consacrés à l'*Eucharistie* (J. Duplacy et J. de Baciocchi), à la *Foi* (J. Duplacy et P. A. Liégé, O.P.), à l'*Espérance* (R. Hamel, P.S.S.), à l'*Esprit Saint* (M. J. Le Guillou, O.P.), à l'*Evêque* (F. Amiot ; J. Colson ; P. A. Liégé, O.P.), à la notion de *Fait dogmatique* (Y. Congar, O.P.), à la question du *Filioque* (M. J. Le Guillou, O.P.), etc. — En Ecriture Sainte, de nombreux articles seraient à énumérer : les noms d'auteurs tels que F. Amiot ; P. Auvray ; H. Cazelles ; A. Feuillet ; A. Gelin ; J. Trinquet, disent d'avance la valeur des travaux ; notons seulement les études directement consacrées aux livres de la Bible : *Esther* (J. Trinquet) ; *Exode* (H. Cazelles) ; *Ezéchiel* (A. Gelin) ; épître aux *Galates* (F. Amiot), *Genèse* (H. Cazelles),

de nombreuses notes sur des villes ou des personnages bibliques, et les articles : *Fils de Dieu* (A. Gelin) et *Fils de l'homme* (A. Feuillet). — Parmi les articles d'histoire religieuse on notera la collaboration abondante et sûre de G. Bardy (nombreux articles : par exemple *Espagne chrétienne*; *Eutychès*, etc.), de C. Jacquemet (directeur du dictionnaire qui paie largement de sa personne : solide étude au mot *« Femme »*, en collaboration avec M. Carité; *Franc-maçonnerie* en collaboration avec J. Morienval; *Fruits du Saint-Esprit*; etc., etc.), de G. Mollat sur le Concile de *Florence*; de Y. Congar (*Gallicanisme*); de E. Jarry (*Etats pontificaux*). — La philosophie est représentée entre autres par R. Verneaux (p. ex. *Existentialisme*), par M. Nédoncelle (*Fidélité*). — Les notices biographiques, dessinant avec pénétration des personnalités de l'histoire religieuse, des sciences ecclésiastiques ou profanes, de la littérature, accentuent la valeur d'information du dictionnaire : citons au hasard quelques exemples : *Fénelon*, par J. Calvet; *Franzelin*, par G. Courtade; *Freud*, par R. Hamel; *Galilée*, par F. Russo. Cette énumération de titres n'a eu qu'un but : manifester les nombreux aspects de la vie catholique évoqués dans cette encyclopédie et le choix judicieux des collaborateurs. J. Levie, S. J.

Encyclopaedie van het Katholicisme onder redactie van E. Hendrikx, J. C. Doensen et W. Bocxe, O.E.S.A. Deel I : *A-G*. II : *H-M*. III : *N-Z*. 3 vols, Anvers, 't Groeit, 1955-56, 24 × 17 cm., XVI p.-942 col., VIII p.-970 col. et VI p.-1134 col. Prix : 390 frs chaque volume.

L'*Encyclopaedie van het Katholicisme*, publiée sous la direction des chanoines ermites de S. Augustin (O.E.S.A.) des provinces hollandaise et belge, embrasse, en principe, l'ensemble des sujets et problèmes relatifs au catholicisme : institutions, doctrine et pratique. De ce chef elle fait songer immédiatement à l'*Enciclopedia cattolica*, au *Lexikon für Theologie und Kirche*, ou encore à *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, toutes encyclopédies dont nous avons déjà eu l'occasion d'entretenir nos lecteurs (cfr *N.R.Th.*, 73, 1951, p. 976-978). Comme chacune de ses consœurs aussi, elle a ses particularités, son air à elle, ce par quoi on ne la confondra pas avec une autre et ira la consulter, au moins en certaines circonstances, avant toute autre. En voici le tableau d'ensemble. Sa concision tout d'abord. Aux douze volumes de l'*Enciclopedia cattolica*, aux dix du *Lexikon für Theologie und Kirche*, aux sept ou huit que comptera *Catholicisme*, si le programme de cette dernière est fidèlement observé, elle n'en oppose que trois. Cela signifie que la documentation générale qu'elle fournit est notablement inférieure à la leur. Deux avantages, il est vrai, compensent cet handicap : son prix modéré qui la rendra accessible à beaucoup de particuliers ou de groupements ne disposant que de ressources modestes; son homogénéité et actualité d'information ensuite, puisqu'elle s'est trouvée achevée en un an environ. Forte de ses trois volumes elle fait songer au surplus au *Theologisch Woordenboek*, dirigé par les Pères Dominicains des Provinces de Hollande et de Belgique (cfr *N.R.Th.*, 74, 1952, p. 549) qui en comptera autant, mais il est bien entendu que leurs matières sont nettement différenciées, le *Theologisch Woordenboek* étant d'ordre strictement théologique, et même scolastique, tandis que l'*Encyclopaedie van het Katholicisme* accueille, au contraire, et même donne volontiers la prédominance aux *realia*. Ces deux encyclopédies ne se concurrencent donc en aucune manière; bien au contraire, elles se complètent. L'élément le plus apparent et aussi le plus important du particularisme de l'*Encyclopaedie van het Katholicisme*, c'est-à-dire ce qu'on ne trouvera que chez elle, provient de ce qu'elle vise essentiellement le public hollandais et belge, ou plus précisément encore, flamand. Dès lors tout ce qui intéresse l'histoire ecclésiastique, l'hagiographie, la démographie et la statistique religieuse, les problèmes d'apostolat et d'action religieuse propres à ces régions, a été spécialement développé. Le protestantisme hollandais lui-même a été touché dans la mesure où la connaissance de son histoire, de ses doctrines et de ses problèmes peut intéresser un catholique. Tel est l'élément propre de cette encyclopédie, et qui lui donne sa pleine valeur. Cela ne veut pas dire qu'elle rendra tous les services qu'on attend des encyclopédies strictement scien-

tifiques, dont le but est non seulement d'informer le lecteur sur l'état actuel d'une question mais encore de l'*orienter,* grâce à leur bibliographie, vers les travaux spécialisés. Pour l'immense majorité des articles, en effet, les éditeurs ont renoncé à la bibliographie, et c'est, à notre avis, un gros défaut de leur œuvre. Leur encyclopédie *informera* mais n'*orientera* pas. N'eut-il pas été préférable d'omettre les quelque cinquante planches d'œuvres d'art, excellentes en soi, qui ornent les trois volumes, mais que personne n'ira *consulter* (elles ne sont là en fait que pour agrémenter la vue) et de les remplacer par autant de pages de références bibliographiques? A quoi l'on répondra peut-être que l'*Encyclopaedie van het Katholicisme* vise surtout le public moyen catholique (et même protestant qui désirerait s'informer sur le catholicisme) de langue néerlandaise qui n'a pas besoin normalement de pousser outre son information, qui aime les illustrations destinées à modérer l'austérité d'un texte compact, et au surplus ne peut se payer le luxe d'une grande encyclopédie. Une telle réponse, nous semble-t-il, situerait fort bien la place de l'*Encyclopaedie van het Katholicisme* dans l'ensemble des encyclopédies profanes et religieuses néerlandaises (*Winkler-Prins, De Katholieke Encyclopaedie, Theologisch Woordenboek, Bijbels Woordenboek, Liturgisch Woordenboek,* etc.) et étrangères. Elle préciserait, en toute sincérité, nous semble-t-il, d'une façon heureuse et exacte, le but et les limites de ce nouvel ouvrage de consultation.

Ch. Martin, S. J.

Der Grosse Herder. Band VIII : *Sade-Tessin.* Band IX : *Test-ZZ.* 5e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 25 × 16 cm., 1520 et 1552 col. Prix de souscription : 39 à 52 marks suivant reliure.

Les tomes 8 et 9 du *Grosse Herder* étaient les derniers à devoir paraître. Comme les précédents, ils regorgent de documentation, d'illustrations (bon nombre en couleurs), de plans, de cartes, de statistiques. Comme les précédents aussi, ils distribuent, à tout qui veut en user, renseignements et indications les plus variés, théoriques aussi bien que pratiques, parfois même un peu inattendus, comme ces formules de testament toutes faites (s.v. *Testament*) qui permettent au testateur d'éviter le risque de l'invalidation... C'est ainsi encore que l'on nous énumère la liste des volcans (avec hauteur de la montagne et éruptions principales), des lacs (avec leur étendue et leur profondeur), des Universités européennes et autres (avec date de fondation), etc., etc. Les articles les plus considérables sont ceux consacrés aux pays en contact plus étroit avec l'Allemagne, comme la Suisse et la Suède auxquels on ajoutera celui sur les Etats-Unis et celui sur les deux guerres mondiales. Quatre articles ont été particulièrement soignés et illustrés à l'instar de ce qui s'est fait dans les volumes précédents : *Schmerz, Spiel, Der Wein, Welt und Zeit.* Mais leur intérêt nous apparaît bien moindre. L'achèvement de l'encyclopédie nous fournit l'occasion de recueillir et résumer nos impressions générales à son sujet. Bon nombre d'entre elles ont déjà été mentionnées ou insinuées dans le cours de nos recensions précédentes (cfr *N.R.Th.,* 1953, pp. 73-74, 889-891; 1955, pp. 547-548; 1956, pp. 214-215). Et tout d'abord le premier volume porte le millésime 1952, le dernier paru, celui de 1956. En quatre ans environ les dix volumes promis ont été servis aux souscripteurs. La Maison Herder, comme toujours, a tenu ses promesses. Ce que cela représente de travail et de ténacité, les éditeurs le savent mieux que n'importe qui mais la chose doit être signalée. Cette nouvelle édition comportait quelques transformations par rapport à la précédente : suppression de l'Atlas groupant, outre les cartes complétées par un copieux *Register,* les principales notions et statistiques géographiques, économiques, relatives à tous les pays du monde : personnellement, nous regrettons cette suppression. L'Atlas formait un tout en soi, et le fait seul de son existence indépendante attirait l'attention sur lui et invitait en toute occasion à le consulter. On s'avisera bien moins maintenant d'aller cueillir au hasard des volumes le renseignement géographique ou statistique désiré, et qu'on n'est plus même sûr de trouver. L'*Atlas* a fait place à un autre volume, le tome Xe : *Der Mensch in seiner Welt* qui est en quelque sorte une encyclopédie dans l'encyclopédie. Ce volume nous paraît simplement prodigieux d'envergure, de

concision et de précision. Une armée de collaborateurs anonymes y a travaillé avec un esprit d'organisation et de discipline au-dessus de toute louange. C'est un chef-d'œuvre du point de vue technique et d'une haute inspiration culturelle et morale. Nous craignons toutefois que ses services ne soient assez limités. Son envergure est trop vaste pour la plupart des lecteurs, et sa concision trop accentuée pour que l'on en fasse un livre de chevet, ou même tout simplement un livre de lecture suivie. Si on veut le lire en entier ou en grande partie, on ne pourra se l'assimiler qu'à petite dose, journalière par exemple, ce qui supposera temps et persévérance, deux conditions qui ne sont pas le propre du grand nombre quand il s'agit d'un ouvrage aussi sérieux. Sa vraie destination est, nous semble-t-il, de satisfaire celui qui cherche une vue d'ensemble sur la situation actuelle d'un secteur particulier du savoir ou de la vie humaine. Dans une telle perspective il est susceptible de fournir, au moins dans bon nombre de cas, de remarquables aperçus. La réduction de l'encyclopédie proprement dite de 12 à 9 volumes a nécessité une refonte complète dans le choix et la composition des articles. Cela non plus n'a pas été rien. Cette nécessité a certainement amélioré le niveau général de l'encyclopédie en écartant d'un coup le désuet pour le remplacer par du neuf vraiment à la page. La concision accrue créée par cette diminution du nombre des volumes a été heureusement compensée en bien des cas par la multiplication et la modernisation très poussée de l'illustration, moyen d'expression de la pensée plus parlant à beaucoup de nos contemporains qu'un langage abstrait. L'innovation des *Rahmenartikel,* ces articles d'ordre culturel, plus étendus, mieux soignés et illustrés, généralement deux par volume ne nous a apporté qu'une satisfaction mitigée. Nous ne croyons pas qu'ils s'imposeront à l'attention; par contre ils prennent de la place et c'est une considération d'importance dans un ouvrage de ce genre. Nous préférerions en fin de compte voir se multiplier les planches en couleur, pourtant déjà nombreuses et parmi lesquelles nous avons accueilli avec plaisir surtout celles consacrées à la reproduction de chefs-d'œuvre de la peinture, ancienne ou moderne. Un très gros effort a été fourni de ce côté, et nous aimons à le souligner. Beaucoup des planches en couleur publiées sont vraiment évocatrices et la perfection de leur impression est le résultat des nombreux progrès accomplis depuis quelques années dans le domaine de la photographie et de la reproduction en couleurs. C'est dans ce sens que de plus en plus devront se diriger les efforts des encyclopédies futures, nous semble-t-il. *Der grosse Herder* est donc bien vraiment l'encyclopédie que nous attendions : universelle dans son information, moderne dans sa présentation, sûre dans son sens religieux et chrétien. Aussi longtemps que la Maison Herder continuera à s'inspirer de ces principes, aucune autre encyclopédie ne pourra concurrencer auprès des familles et institutions chrétiennes d'Allemagne ou de langue allemande ou qui s'intéressent aux choses de la culture allemande ce *Grosse Herder* traditionnel et familier que nous avons toujours connu et manié et auquel nous souhaitons longue vie et plein succès. Ch. Martin, S. J.

Theologisch Woordenboek onder hoofdredactie van H. Brink, O.P. Aflevering 6. Ruremonde-Maeseyck, Romen en Zonen, 1956, 25 × 18 cm., col. 2041-2456. Prix : 175 frs.

Si l'on excepte quelques rares articles plus étendus (*Godsdienst* et composés, *Hel, Hoop, Huwelijk* surtout et ses composés, *Italiaansche spiritualiteit* et quelques autres moins conséquents déjà) ce sixième fascicule du *Theologisch Woordenboek* (cfr *N.R.Th.*, 74, 1952, p. 549) contient surtout de courtes notices historiques sur des Pères de l'Eglise (en particulier nombre d'orientaux), théologiens et auteurs spirituels, ainsi que des explications sommaires de la terminologie théologique. Aussi le fascicule nous fait-il progresser d'une manière assez marquée (de la lettre G à la lettre J), rythme indispensable d'ailleurs si les éditeurs veulent tenir leur promesse d'achever leur tour d'horizon de la théologie en trois volumes. La concision imposée aux auteurs des articles a souvent réduit la bibliographie au strict minimum, en donnant la préférence aux publications hollandaises. Ici et là des compléments et corrections s'imposent fatalement. Signalons quelques peccadilles : s.v. « Harnack », col. 2149

noter plutôt de Ghellinck, *Patristique et Moyen Age,* tome III (1948), étude I; s.v. « Hart van Jesus », col. 2154 dernière ligne, lire Galot, au lieu de Calot; s.v. « Hart van Maria », ajouter à la littérature donnée col. 2160, J. Galot, *Le Cœur de Marie,* (1955); nous avons peine à croire que l'on puisse ranger sans plus parmi les auteurs « catholiques », col. 2061, l'*Histoire générale des religions* de M. Gorce-R. Mortier, à laquelle ont collaboré plus d'un non-catholique bien connu. Ch. Martin, S. J.

Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 19-21 : *Constantinus der Grosse (Forts.)-Deus internus.* Stuttgart, Hiersemann, 1956, 26 × 20 cm., col. 321-800. Prix : 12,50 marks par fasc.

Les fasc. 19, 20 et 21 du *Reallexikon für Antike und Christentum* se caractérisent comme les deux précédents (cfr *N.R.Th.,* 1956, p. 213) par le nombre très restreint de leurs articles (une quarantaine pour les trois fascicules réunis) et par leur densité relative. Il est vrai qu'à lui seul celui sur Constantin le Grand, entamé dès la fin du fascicule dix-huitième, mange encore soixante colonnes du dix-neuvième. Cet article est trop actuel pour que nous ne le signalions pas spécialement. Son auteur, M. Vogt, y fait le point des problèmes, et essais de solution, provoqués par le « christianisme » de Constantin. Il est loin de se montrer aussi radical dans l'interprétation des sources littéraires (Lactance et Eusèbe) que, par exemple, le prof. Grégoire et son groupe. Le tournant décisif dans l'attitude de Constantin vis-à-vis du christianisme se situe toujours à son avis en 312. Aucune objection sérieuse ne peut prévaloir contre l'historicité foncière du récit de Lactance. Un médaillon daté de 315 et qui porte le monogramme du Christ et la lance cruciforme surmontée du *sol invictus* confirme ce récit, ainsi que l'attitude de Constantin nettement favorable à l'Eglise dès 312/313. Il souligne aussi, entre autres choses, dans le processus de christianisation de l'empire, l'importance de la fondation de Constantinople appelée à devenir à côté de l'ancienne Rome, aux traditions païennes séculaires, une nouvelle Rome aux attaches presque exclusivement chrétiennes. La question de la christianisation de la législation constantinienne l'a aussi retenu : influence certaine, mais très difficile à établir et à décrire dans le détail et qui paraît ne s'être exercée que graduellement, et d'une façon très variable de secteur à secteur du droit (droit public, droit privé, etc.). La bibliographie de cet article, enfin, tient compte des dernières études sur Constantin, en particulier, celles de Doerries et de Kraft avec lesquelles d'ailleurs elle s'accorde pour l'essentiel. Parmi les autres sujets traités dans ces trois fascicules signalons encore : *Consul, Contactus* (contagio), *Corpus Christi, Corpus iuris* (influence du christianisme sur la législation romaine et byzantine en particulier de Justinien), *Cyprianus* (les trois Cyprien : 1. l'évêque, 2. le mage, 3. le poète gaulois), *Cyprus, Cyril von Alexandrien, Dach* (la toiture : a. en archéologie. b. signification religieuse), *Dacia, Daniel, Daphne, David, Decius, Decke, Dedicatio, Deipnonliteratur* (sur les repas), *Delphin* (sur la représentation et le symbolisme du dauphin), *Demeter, Demiurgos* (par W. Theiler; très important pour la comparaison chrétienne et païenne du Démiurge), *Demosthenes, Demut* (humilité; long article de A. Dihle, où est fortement développée la partie théologique et ascétique de l'humilité chrétienne), *Depositum.* Le fascicule 21 s'achève par les premières colonnes de l'article *Deus internus,* qui s'annonce aussi des plus considérables. Ch. Martin, S. J.

Wörterbuch der Antike mit Berücksichtigung ihres Fortwirkens, in Verbindung mit E. Bux u. W. Schöne, verfasst v. H. Lamer. Coll. Kröners Taschenausgabe, Bd. 96. 4e édit., Stuttgart, Kröner, 1956, 18 × 11 cm., XVI-884 p., 1 carte. Prix : 17,50 marks.

Voici la quatrième édition d'un dictionnaire manuel de l'antiquité classique, qui s'est acquis une célébrité méritée par la richesse et la valeur scientifique de son contenu, par la clarté et l'intérêt de la présentation. Il parut pour la première fois il y a 22 ans, œuvre de trois écrivains, comprenant et aimant la culture gréco-latine et voulant favoriser, par un dictionnaire maniable, bien

informé et facile à consulter, l'humanisme s'inspirant de l'antiquité. Hans Lamer (qui assuma la direction de l'œuvre), Ernst Bux et Wilhelm Schöne se partagèrent la rédaction des articles selon leurs compétences propres. Le dictionnaire vise à être universel dans son domaine : littéraire (articles consacrés aux écrivains des deux littératures; la littérature patristique chrétienne n'est pas étudiée); historique (grands faits, principales périodes, mouvements d'idées des deux civilisations); géographique (régions, pays, villes); religieux (croyances antiques, divinités, mythologie). La vie quotidienne des anciens est l'objet de nombreuses études (éducation; calendrier; voyages, etc.). Proverbes, axiomes classiques, vers célèbres ont leur place. La préoccupation dominante des trois auteurs est bien marquée par le sous-titre : « mit Berücksichtigung ihres Fortwirkens » : ils tiennent à souligner, partout où elle se manifeste, l'influence de l'antiquité. Deux des initiateurs : Hans Lamer en 1939, avant la 2e édition, Ernst Bux après la 3e, sont décédés et Wilhelm Schöne a assumé la présente édition avec l'aide des lecteurs officiels de la maison Kröner. La bibliographie a été soigneusement tenue à jour. La réalisation typographique est de premier ordre. J. Levie, S. J.

Evangelisches Kirchenlexikon, hrsg. v. P. H. Brunotte u. D. O. Weber. Lief. 8-11 : *Deutschland-Furcht.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1956, 28 × 20 cm., col. 897-1408. Prix : 9,60 marks par double fascicule.

Les deux fascicules doubles 8/9 et 10/11 ont fait progresser l'*Evangelisches Kirchenlexikon* de la lettre D (Deutschland) presque jusqu'à la fin de la lettre F (Furcht). Après l'achèvement de l'article *Deutschland* (Situation actuelle de l'Eglise évangélique allemande et statistiques comparées des confessions en Allemagne) d'autres du même genre nous font faire un tour d'horizon semblable soit pour des Eglises particulières locales comme celle d'Alsace-Lorraine, ou nationales, Angleterre, France, etc. (histoire, institutions, état présent, etc., en insistant particulièrement sur tout ce qui concerne les communautés évangéliques). Un grand nombre d'articles nous introduit aussi dans les conceptions et les problèmes d'ordre théorique et pratique qui se posent actuellement aux Eglises protestantes allemandes. Ils sont précieux à titre d'information rapide et concise : *Dialektische Theologie, Dogme, Dogmatik, Dogmatismus, Dogmengeschichte* (où l'on voit combien cette science est restée en retard chez les catholiques !), *Eigentum, Engel, Erlösung, Erweckungsbewegung, Erweckungstheologie, Eschatologie, Freiheit, Frömmigkeit*; mais on soulignera en particulier tout ce qui concerne le mariage tant du point de vue moral que canonique, protestant et catholique : *Ehe, Ehehindernisse, Ehescheidung, Eheschliessung,* ainsi que la femme : *Frau, Frauarbeit, Fraubewegung, Frauenmission, Frauenschule, Frauenvereine,* etc. Les considérations générales émises au sujet des fascicules précédents (cfr *N.R.Th.,* 1955, pp. 996-997; 1956, p. 214) continuent à être valables. Il suffit donc au lecteur de s'y référer.

Ch. Martin, S. J.

P. Thomsen. — *Die Palästina-Literatur.* Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister. Band VI. *Die Literatur der Jahre 1935-1939.* Lief. 3. Berlin, Akademie Verlag, 1956, 24 × 16 cm., p. 577-832. Prix : 28 marks.

Avec ce fascicule s'achève le tome VI de la *Palästina-Literatur* de Thomsen (cfr *N.R.Th.,* 77, 1955, p. 102-103). Il contient la plus grosse partie de la section de géographie et sciences naturelles, mais surtout toute la bibliographie relative à la Palestine actuelle (en y incluant de nombreuses références aux pays limitrophes). On devine que cette dernière partie est énorme. Pour les cinq années recensées, 1935-1939, elle dépasse les 1300 numéros (nn. 7854 à 9189). La question d'Orient n'a pas cessé d'être agitée encore durant ces années, sous toutes ses formes : partages et zones d'influences, sionisme, problème des nationalités, transformations démographiques, politiques, institutionnelles, déve-

loppement économique, industriel et commercial, scientifique (enseignement, bibliothèques et musées, publications). Tout particulièrement utiles pour l'histoire religieuse contemporaine du pays sont les paragraphes consacrés aux religions : islamique (nn. 8795-8876) et chrétiennes (nn. 8877 et suiv.) en particulier, grecque orthodoxe (nn. 8901-8924), catholique (nn. 8925-9026) et protestantes (nn. 9027-9120). Le registre des noms de personnes, de lieux et de matières se poursuit, en trois colonnes, sur plus de cent pages. Peter Thomsen est mort le 26 avril 1954 et n'a donc pu voir l'achèvement de son œuvre. Dans les six volumes de sa *Palästina-Literatur,* qui embrasse les années 1895 à 1939, il laisse à la postérité une œuvre qui longtemps sera utilisée et perpétuera sa mémoire d'une manière utile et pratique. Nous espérons qu'elle sera poursuivie grâce aux divers concours que ce tome sixième a déjà rencontrés tant de MM. Fr. Maass et L. Rost que de la *Deutsche Akademie der Wissenschaften* de Berlin qui la patronne.

Ch. Martin, S. J.

Fr. Stegmüller. — *Repertorium Biblicum Medii Aevi.* V. *Commentaria. Auctores R-Z.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones cientificas, Instituto Francisco Suarez, 1955, 25 × 18 cm., 452 p.

La présentation à nos lecteurs de ce cinquième et dernier volume du *Repertorium biblicum medii aevi* de Stegmüller, nous paraît à peu près superflue après ce que nous leur avons déjà, par deux fois, appris sur cet ouvrage (cfr *N.R.Th.,* 77, 1955, 103-104, 1136). Ce tome contient la nomenclature des commentaires bibliques groupés par auteurs, depuis la lettre R jusqu'à la lettre Z inclusivement. Les principes appliqués dans son édition sont les mêmes que pour les quatre volumes précédents. Il n'y a donc rien à ajouter à ce que nous avons dit à leur occasion. Mais comment, par contre, au terme de la publication d'un répertoire aussi considérable, qui ne compte pas moins de 8.400 numéros et des dizaines de milliers de références aux manuscrits et aux livres imprimés, pourrait-on omettre de souligner le courage et l'érudition qu'il a fallu à l'auteur, certainement l'un des plus familiarisés qui soient à l'heure actuelle avec la littérature théologique médiévale manuscrite et imprimée, pour avoir osé entreprendre et mener à son terme un pareil recensement? Comment aussi ne pas englober dans notre gratitude le *Consejo superior de investigaciones cientificas* de Madrid qui n'a pas hésité à en prendre l'édition à sa charge, contribuant ainsi d'une manière décisive à mettre à notre service un instrument de consultation de premier ordre qu'apprécieront spécialement les exégètes, les patrologues et les historiens de la littérature chrétienne médiévale.

Ch. Martin, S. J.

Wer ist Wer? Das Deutsche Who's Who. XII. Ausgabe von Degeners Wer Ist's? Hrsg. v. W. Habel. Berlin-Grunewald, Arani-Verlag, 1955, 21 × 15 cm., xii-1304-60 p. Prix : 75 marks.

Le *Wer ist Wer?* est le pendant allemand du *Who's Who?* britannique et presque tout le monde sait ce qu'est ce dernier. Aussi ne sera-t-il pas difficile de décrire cette douzième édition, édition jubilaire (la première parut il y a cinquante ans) d'un ouvrage de genre connu et qui s'est taillé longue carrière et succès mérité. Le *Wer ist Wer?* est donc le répertoire universel des personnalités allemandes, actuellement en vie, de la juridiction de la Bundesrepublik (Bonn). Il ne compte pas moins de 15.000 noms. La politique, la finance, l'industrie, l'économie et la sociologie, la technique, l'enseignement, les sciences et les arts, la culture générale, finalement aussi la religion, se les partagent. Les notices très concises sont bourrées de *realia* : titres universitaires, fonctions, adresses, état-civil, religion, *curriculum* d'études et *curriculum vitae,* production littéraire, et, quand c'est le cas, distractions préférées. Que le *Wer ist Wer?* rendra service tout particulièrement en Allemagne occidentale, c'est l'évidence même. Mais pour nos lecteurs non allemands aussi il peut être utile de savoir qu'ils trouveront dans *Wer ist Wer?* de 1955 des centaines de notices, si pas plus d'un millier, sur des personnalités : professeurs d'université, en

particulier des Facultés de théologie catholiques et protestantes, autorités religieuses, politiques et gouvernementales, sociales avec lesquelles leurs travaux ou leurs occupations sont susceptibles de les mettre en contact. Le *Wer ist Wer?* porte le millésime de 1955, sa rédaction a dû forcément être achevée dès 1954. Pour obvier à cet inconvénient un *Nachtrag* avec compléments d'information et corrections l'a mis à jour aussi loin qu'il était possible de le faire. Au *Wer ist Wer?* nous souhaitons longue vie. N'appartient-il pas à cette classe d'ouvrages qui, se renouvelant constamment, ne peuvent jamais perdre leur éternelle jeunesse? Ch. Martin, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

André (Général P. J.). — *Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes.* Alger, Maison des livres, 1956, 374 p.

Augé R. (Dom). — *Ezequiel.* Monestir de Montserrat, 1955, 432 p.

Barra G. — *I Miracoli della Grazia.* Milan, Vita e Pensiero, 1956, xx-205 p. 650 lires.

Batiffol H. — *Aspects philosophiques du droit international privé.* Paris, Dalloz, 1956, 346 p. 1.600 frs.

Blanke Fr. — *Hamann-Studien.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1956, 127 p. 14 frs.

Broutin P., S. J. — *La réforme pastorale en France au XVII^e siècle.* I-II. Paris-Tournai, Desclée & C^ie, 1956, x-372 et iv-568 p.

Brunet G. — *Le pari de Pascal.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 140 p. 66 frs b.

Carol J. B., O.F.M. — *Mariology.* Milwaukee, Bruce, 1955, xviii-434 p. $6.75.

Catéchèse et missions. Rapports et compte rendu de la XXV^e semaine de missiologie. Louvain 1955. Paris-Bruges, D. D. B., 1956, 239 p. 150 frs.

Catholicisme allemand. Paris, Edit. du Cerf, 1956, 564 p. 1.080 frs.

Clark Fr., S. J. — *Anglican Orders and Defect of Intention.* Londres, Longmans, Green and Co., 1956, xx-215 p. 25 sh.

Delcambre E. et Lhermitte J. — *Un cas énigmatique de possession diabolique en Lorraine au XVII^e siècle : Elisabeth de Ranfaing. L'énergumène de Nancy, fondatrice de l'Ordre du Refuge.* Nancy, Société d'archéologie lorraine, 1956, 150 p.

Desautels A. R., S. J. — *Les mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII^e siècle, 1701-1734.* Rome, Instit. Hist. S. I., 1956, xxviii-256 p.

Dibelius † M. — *Botschaft und Geschichte.* Gesammelte Aufsätze. Band II. Tubingue, Mohr, 1956, 253 p. 21 marks broché; 25,20 marks relié.

Dictionnaire français-grec par un groupe de Professeurs agrégés des Lycées de Paris. Paris, A. Hatier, 1955, 885 p. 260 frs belges.

Doronzo E., O.M.I. — *Tractatus Dogmaticus. De Poenitentia.* Tom. I. *De sacramento et virtute.* Tom. IV. *De causis extrinsecis.* Milwaukee, Bruce, 1949-1953, x-518-(33) et viii-1156-(44) p. $14.50 et 19.00.

Duperray E. — *Ambassadeurs de Dieu à la Chine.* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 280 p. 90 frs belges.

Ellard G., S. J. — *Master Alcuin, Liturgist. A Partner of our Piety.* Chicago, Loyola University Press, 1956, xiv-266 p. $4.00.

Esser W. — *Der Einfluss der liturgischen Erneuerung auf die Messpredigt vor dem Erscheinen der Enzyklika « Mediator Dei ».* Munich, K. Zink, 1956, xi-298 p. 24 marks.

Etudes (Les) bergsoniennes. Volume IV. Paris, A. Michel, 1956, 256 p. 690 frs.

Evangile Les Béatitudes. Campagne d'étude et d'action. L'Eglise communauté missionnaire. Bruxelles, Féd. des Femmes cath. belges, 1956, 136 p. 30 frs.

Formation religieuse en Afrique Noire. Compte rendu de la Semaine d'études de Léopoldville 22-27 août 1955. Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 1956, 430 p.

Gemelli A., O.F.M. — *Il Francescanesimo.* 7^e édit. Milan, Vita e Pensiero, 1956, xvi-565 p. 2.000 lires.

Ghyssaert P., Pr. — *Lourdes-Retraite.* Anvers, Apostolaat van de Rozenkrans, 1956, 120 p. 39 frs.

Gölz B., O.F.M. — *Paedagogiae christianae elementa ad mentem Encyclicae « Divini illius magistri ».* Rome, Herder, 1956, 256 p. 1.200 lires.

GRABMANN M. — *Mittelalterliches Geistesleben.* Band III. Munich, M. Hueber, 1956, XII-479 p. 29,80 marks.

HEALY E. F., S. J. — *Medical Ethics.* Chicago, Loyola University Press, 1956, XXII-440 p. $ 6.00.

HOEFELD Fr. — *Der Christliche Existenzialismus Gabriel Marcels.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1956, 174 p. 14 frs.

INGHAM K. — *Reformers in India 1793-1833.* Cambridge, University Press, 1956, XII-150 p. 18 sh.

JENNI E. — *Die politischen Voraussagen der Propheten.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1956, 118 p. 14 frs.

JÉRÔME (S.). — *Sur Jonas.* Intr., texte latin, trad. et notes de P. ANTIN, O.S.B. Paris, Edit. du Cerf, 1956, 138 p.

JOLY E. — *Qu'est-ce que croire?* Paris, A. Fayard, 1956, 143 p. 300 frs.

LAIS H. — *Probleme einer zeitgemässen Apologetik.* Vienne, Herder, 1956, 232 p. 54 S.

LAROS M. — *Le message du Seigneur à notre temps.* Bruges, Beyaert, 1956, 432 p. 145 frs.

LAUREILHE M.-Th. — *Saint Dominique et ses fils.* Paris, A. Fayard, 1956, 288 p. 750 frs.

LEDRÉ Ch. — *La franc-maçonnerie.* Paris, A. Fayard, 1956, 124 p. 300 frs.

LEEMING B., S. J. — *Principles of sacramental Theology.* Londres, Longmans, Green and Co., 1956, LVIII-690 p. 30 sh.

LEFRANÇOIS-PILLION L. — *Abbayes et Cathédrales.* Paris, A. Fayard, 1956, 128 p. 300 frs.

Lekenorde (De) van Sint-Paulus. Gand, Uitg. der Lekenorde van Sint-Paulus, 1956, 32 p. 6 frs.

L'HEUREUX M. A. G. (Mother). — *The Mystical Vocabulary of Venerable Mère Marie de l'Incarnation and Its Problems.* Washington, The Catholic University of America Press, 1956, XII-194 p.

LOHKAMP N., O.F.M. — *The morality of hysterectomy operations.* Washington, The Catholic University of America Press, 1956, XII-206 p. $ 2.25.

Maria-Ecclesia Regina et Mirabilis. Abbaye de Montserrat, 1956, 178 p.

Marian Studies. Volume VI et VII. *1955-56.* Washington, Holy Name College, 1955-56, 185 et 145 p. $ 2.50 chacun.

MAYANI Z. — *Les Hyksos et le monde de la Bible.* Paris, Payot, 1956, 270 p. 29 dessins. 900 frs.

MCMENAMY Fr. I., S. J. et GRACE W. J., S. J. — *Eight-Day Retreat Based on the Spiritual Exersices of St. Ignatius.* Milwaukee, Bruce, 1956, XII-218 p. $ 4.000 broché; $ 5.00 relié.

Minerva. Jahrbuch der gelehrten Welt. Abteilung *Universitäten und Fachhochschulen.* II. Band: *Aussereuropa.* Teil: *A-N* et *O-Z und Register.* Hrsg. v. W. SCHUDER. XXXIV[e] Jahrgang. 2 vols, Berlin, de Gruyter, 1956, LIV-1204 et 1205-2355 p. 220 marks.

OLBRECHTS S. — *Comment affirmer sa personnalité?* Bruxelles, La Lecture au Foyer, 1956, 46 p.

OMEZ R., O.P. — *Supranormal ou Surnaturel?* Paris, Fayard, 1956, 128 p. 300 frs.

PANCHERI Fr. S., O.F.M.Conv. — *Il pensiero teologico di M. J. Scheeben e S. Tommaso.* Padoue, Basilica del Santo, 1956, L-568 p.

Patronage (Le) de saint Joseph. Paris-Montréal, Fides, 1956, 667 p. $ 10.00.

PHILIPPE M.-D., O.P. — *Saint Thomas Docteur Témoin de Jésus.* Paris-Fribourg, Edit. Saint-Paul, 1956, 50 p. 2,80 frs s.

POHLE et GUMMERSBACH J., S. J. — *Lehrbuch der Dogmatik.* Band II. Paderborn, Schöningh, 1956, VIII-854 p. 42 marks broché; 48 marks relié.

PRÉCLIN E. et JARRY E. — *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII[e] et XVIII[e] siècles.* I-II. Paris, Bloud et Gay, 1955-1956, VIII-384 et VI, 385-838 p.

Problemi (I) dello sviluppo economico con particolare riguardo alle aree arretrate. Milan, Vita e Pensiero, 1956, 430 p. 2.300 lires.

QUACQUARELLI A. — *La retorica antica al bivio* (L'Ad Nigrinum e l'Ad Donatum). Rome, Ediz. Scientifiche Romane, 1956, 215 p. 2.300 lires.

RAHNER K. — *Schriften zur Theologie.* Band III. *Zur Theologie des geistlichen Lebens.* Einsiedeln, Benziger Verlag, 1956, 472 p. 19,80 frs.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Fasc. 43 : *Egypten-Ei.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1956, col. 769-896. 10 marks.

Robinson J. M. — *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1956, 112 p. 14 frs.

Rössler H. & Franz G. — *Sachwörterbuch zur deutschen Geschichte.* Lief. 3. Munich, R. Oldenbourg, 1956, p. 321-480. 13 marks.

Rostovtzeff M. — *Die hellenistische Welt - Gesellschaft und Wirtschaft.* Band III. Stuttgart, Kohlhammer, 1956, p. 1063-1600. 43 marks.

Russo F. — *Histoire des sciences et des techniques. Bibliographie.* Paris, Hermann & C^ie^, 1954, 186 p.

Schelkle K. H. — *Paulus Lehrer der Väter.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1956, 476 p. 28,50 marks broché ; 30 marks relié.

Schiffers N. — *Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1956, 329 p. 22,50 marks broché ; 24,50 marks relié.

Schilling O. — *Handbuch der Moraltheologie.* Band II. 2^e^ édit., Stuttgart, Schwabenverlag, 1954, viii-225 p. 19 marks.

Sciacca M. F. — *L'uomo questo « squilibrato ».* Rome, Bocca, 1956, 340 p. 2.500 lires.

Simoncioli F., O.F.M. — *Il problema della liberta' umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus.* Milan, Vita e Pensiero, 1956, x-260 p. 2.500 lires.

Spae J. J., C.I.C.M. — *Neighborhood Associations.* Himeji, Committee of the Apostolate, 1956, vi-210 p. $ 2.00.

Ter Reegen O. F., S.S.S. — *De sacramentsprocessie.* Bruxelles-Nimègue, Ssma Eucharistia, 1956, vi-66 p.

Tertullianus Q. S. F. — *Adversus Hermogenem Liber.* Utrecht-Anvers, Het Spectrum, 1956, 68 p. 3,75 flor.

Thérèse de l'Enfant-Jésus (S.). — *Manuscrits autobiographiques.* Tomes I-IV. Carmel de Lisieux, 1956, 134, 158, 232 p. et manuscrits. 8.850 frs.

Vermeulen A. J. — *The semantic Development of Gloria in early-Christian Latin.* Nimègue, Dekker et Van de Vegt, 1956, xxiv-236 p. 12,50 flor.

Vernet M. (Dr). — *L'homme maître de sa destinée.* 10^e^ édit. Paris, Grasset, 1956, 316 p. 885 frs.

Visser 't Hooft W. A. — *Le renouveau de l'Eglise.* Paris-Genève, Labor et Fides, 1956, 88 p.

Wolfson H. A. — *The Philosophy of the Church Fathers.* Volume I. *Faith, Trinity, Incarnation.* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1956, xxx-636 p. $ 10.00.

Wulf Fr., Rahner H., Becher H., etc. — *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. 1556-1956.* Wurzburg, Echter-Verlag, 1956, 408 p. 19,80 marks.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*